Theologische Studien und Kritiken.

Eine Zeitschrift

für

das gesammte Gebiet der Theologie,

in Verbindung mit

D. Gieseler, D. Lücke und D. Nitzsch,

herausgegeben

von

D. C. Ullmann und D. F. W. C. Umbreit,
Professoren an der Universität zu Heidelberg.

1 8 4 9.

Zweiundzwanzigster Jahrgang.

Erster Band.

Hamburg,
bei Friedrich Perthes.
1 8 4 9.

Theologische Studien und Kritiken.

Eine Zeitschrift

für

das gesammte Gebiet der Theologie,

in Verbindung mit

D. Gieseler, D. Lücke und D. Nitzsch,

herausgegeben

von

D. C. Ullmann und D. F. W. C. Umbreit,
Professoren an der Universität zu Heidelberg.

Jahrgang 1849 erstes Heft.

Hamburg,
bei Friedrich Perthes.
1849.

Inhalt des Jahrganges 1849.

Erstes Heft.

Abhandlungen.

Gedanken und Bemerkungen.

Recensionen.

Kirchliches.

Zweites Heft.

Abhandlungen.

Gedanken und Bemerkungen.

Recensionen.

Kirchliches.

Drittes Heft.

Abhandlungen.

Gedanken und Bemerkungen.

Recensionen.

Kirchliches.

Viertes Heft.

Abhandlungen.

Gedanken und Bemerkungen.

Recensionen.

Kirchliches.

Abhandlungen.

1.

Theologie, Theologen und Geistliche zu dieser Zeit.

Vorwort zum Jahrgange 1849.

Von

D. C. Ullmann.

I.

Der Beginn eines neuen Jahrganges theologischer Studien und Kritiken könnte nach dem Weltjahre 1848 wie ein Anachronismus erscheinen. Nicht Wenige werden alles Theologische heute als ein Nachzüglerisches und Verspätetes betrachten. Und diese Meinung unterstützt selbst der Augenschein. Seit dem Februar 48 ist die theologische Litteratur fast geradezu abgebrochen. Es erscheinen hie und da noch theologische Werke, die früher gedruckt worden sind, Fortsetzungen, auch wohl neue Ausgaben; aber im Ganzen hat eine reichere, umfassendere Mittheilung auf dem gelehrten Gebiet, in schneidendem Gegensatz gegen die wuchernde Fülle der letzten Decennien, ohne allen Uebergang nahezu völlig aufgehört. Der Faden unsrer Litteratur ist in einer Weise abgerissen, wie es kaum je vorgekommen.

Die Ursache dieser Erscheinung braucht nicht erörtert zu werden, da sie auf der Hand liegt. Es kann sich nur handeln um deren Bedeutung, Folge und Dauer.

Daß in der Sache selbst zunächst etwas Bedauerliches liege, wird ja wohl Niemand leugnen. Wir denken hierbei nicht an die materiellen Stockungen und Verluste, die freilich auch von dieser Seite nicht fehlen werden, sondern nur an die geistigen. Gar manches Gründliche, Tüchtige und Schöne, was vorbereitet worden, muß jetzt vor der Gewalt der Umstände zurücktreten; und dabei trifft der Schlag nicht, wie man wünschen möchte, das Gewimmel der Eintags-Litteratur, vielmehr ist gerade für diese jetzt die günstigste Witterung, sondern die Werke des ernsten Studiums, die, aus der Tiefe geschöpft und mit Liebe gepflegt, den behandelten Gegenstand wirklich im Großen zu fördern geeignet sind. Nicht minder wird, wenn wir von der Sache auf die Personen sehen, gar manchem trefflichen Mann die Gelegenheit der Mittheilung, besonders aber dem jugendlich aufstrebenden Talent die Möglichkeit benommen seyn, vor dem Publicum eine gründliche Probe zu bestehen. Das Letztere aber ist um so beklagenswerther, da gerade unter den bezeichneten Umständen das Talent, welches sich erst noch eine Bahn sucht, so leicht vom Innerlichen, Soliden und Dauernden zum äußerlich und augenblicklich Erfolgreichen, aber Flüchtigen hinübergeführt und auf den Weg verlockt werden kann, der zuletzt bei dem traurigsten aller Ziele, dem litterarischen Proletariat, anlangt.

Aber die Erscheinung hat auch eine andre, günstigere Seite. Wir haben in der That an Ueberfülle gelitten; es ist gut, daß wir wieder auf einfachere Kost gesetzt und in die Lage gebracht werden, das Dargebotene nicht nur zu kosten, sondern auch gesund zu verarbeiten. Unsre Existenz drohte wirklich immer mehr, eine einseitig litterärische zu werden; es ist heilsam, daß sie wieder mehr auf das Leben gegründet werde, daß uns Dinge entgegen treten, die an den Mann gehen, und Fragen sich aufwerfen, deren Lösung nur von der Basis der Gesinnung und des Charakters aus

gelingen kann *). Die theologische Litteratur selbst kann auch schon eine Lichtung vertragen; ihr Wald war zu dicht bepflanzt; wird der Nachwuchs zunächst der Zahl nach etwas geringer, so ist dann den kräftigeren, gesunderen Stämmen die Möglichkeit gegeben, desto höher zu wachsen und sich desto weiter auszubreiten. Auch war ohne Zweifel zu viel Ueberlieferungsmäßiges auf diesem Gebiet angehäuft, was von Buch zu Buch, von Studierstube zu Studierstube ging; es wird förderlich seyn, daß wieder einmal ein frischerer Lebensanfang gemacht werde, daß wir Manches abschütteln und eine Vereinfachung eintreten lassen.

Indeß mögen Manche auch glauben, und die Einen werden das fürchten, die Andern sogar es hoffen: wir stünden mit der christlichen Theologie nicht im Uebergang zu einem frischen Anfang, sondern am Anfang des Endes; der Lauf unsrer theologischen Ueberlieferung und Entwickelung werde nicht bloß unterbrochen, sondern schlechthin abgebrochen seyn. Dieß hängt zuletzt mit der einen großen Frage zusammen: welchem Zustande überhaupt wir entgegengehen, ob dem der Barbarei oder dem der Bildung? Im ersteren Falle würde freilich der allgemeine Abgrund auch die Theologie verschlingen; im zweiten Falle aber kann die Theologie eben so wenig untergehen, als irgend ein andrer Bestandtheil der höheren Menschlichkeit. Ein Hereinbrechen der Barbarei hat bekanntlich Niebuhr schon bei der Julirevolution verkündigt, und etwas später hat ein andrer ausgezeichneter Mann, ich denke Goethe, gesagt: dieselbe sey bereits eingetreten, da — ein sicheres Merkmal der Barbarei — das Hervorragende und Große nicht mehr geachtet

*) „Es ist nicht gut, wenn ein Volk, das alle Bedingungen einer umfassenden Entwickelung in sich trägt, auf eine ausschließlich litterärische Existenz zurückgedrängt wird." Der deutsche Protestantismus, S. 147., wo dieser Gedanke, der überhaupt das Grundthema des Werkes bildet, weiter durchgeführt ist.

werde. Mir scheint: der Unbefangene wird beiden großen Männern nicht ganz Unrecht geben können. Es geht ein Zug des Barbarischen durch unsre Zeit. Wir sehen vor unsern Augen ein Ringen der Bildung mit der Barbarei, und auf manchen Puncten prägt sich dieser Kampf auf eine so starke und gewaltige Weise aus, daß auch der Stumpfsinnige die Elemente desselben mit Händen greifen kann. Wie wird dieser Kampf enden? Die Entscheidung, die etwa draußen bei einem andern Volke fällt, kann für uns hemmend oder fördernd, aber sie wird nicht maßgebend und abschließend seyn. Deutschland ist groß und stark genug, um sich selbst seine Entscheidung zu geben, und nur die aus ihm selbst stammende wird auch die wahre seyn a). Hier aber kommt letztlich Alles darauf an, ob die sittlich erhaltenden Mächte, diejenigen, die in der lebendigen Gottesfurcht und Gottesliebe ihre unsichtbare Wurzel und in Allem, was gut, schön und löblich ist, ihre sichtbare Frucht haben, — ob diese sittlich erhaltenden Mächte in unserm Volke stärker sind, als die blind und wild zerstörenden, welche, wenn sie siegen könnten, mit den Grundlagen der Familie, des Besitzes, der gesetzlichen Ordnung allerdings auch die gesammte Bildung, insbesondere die wissenschaftliche in Trümmern legen würden. Um hierüber auf absolute Weise zu entscheiden, dazu wäre eine vollkommene Erkenntniß des sittlichen Lebensbestandes

a) Die Erwähnung ausländischer Einwirkung erinnert mich an ein Wort von Goethe, das zwar nicht unmittelbar hierher gehört, aber so vortrefflich ist, daß ich nicht unterlassen kann, es hier anzuführen. Im dritten Theil der eckermann'schen Gespräche (S. 45.) sagt der deutsche Altmeister: „Alle Versuche, irgend eine ausländische Neuerung einzuführen, wozu das Bedürfniß nicht im tiefen Kern der eigenen Nation wurzelt, sind thöricht, und alle beabsichtigten Revolutionen solcher Art ohne Erfolg; denn sie sind ohne Gott, der sich von solchen Pfuschereien zurückhält. Ist aber ein wirkliches Bedürfniß zu einer großen Reform in einem Volke vorhanden, so ist Gott mit ihm und sie gelingt."

unsrer Nation erforderlich; und diese kann freilich nur ein allsehendes Auge haben. Allein wenn wir erwägen: wie doch unverkennbar in allen Klassen unseres Volkes, namentlich in den Kreisen echter höherer Bildung und wieder in dem schlichten Landmanne noch ein gesunder sittlicher Kern ist; wie dieser Kern auch bisher schon den auflösenden Einwirkungen kräftig widerstanden hat; wie diese Kraft des Widerstandes, allerdings auch unter dem Einfluß der donnernden Lectionen, die Deutschland von Paris her empfangen hat, zusehends gewachsen ist, und wie fast überall Gesetz und Ordnung wieder beginnen, festere Wurzeln zu schlagen: so dürfen wir allerdings die vertrauensvolle Hoffnung hegen, es werde in den Geschicken Deutschlands geschrieben stehen, nicht erst vollständig zertrümmert zu werden und dann nach einem Zeitraume der Barbarei vielleicht in späterer Zukunft den Anfang einer neuen Bildung zu machen, sondern aus den Erschütterungen, die wir nun einmal erlebt haben, ohne Vernichtung des wesentlichen Bestandes seiner höhern Cultur in eine neue Ordnung der Dinge überzugehen.

Täuscht uns diese Hoffnung nicht, so haben wir auch für die Zukunft unserer Theologie, auf die Dauer wenigstens, nichts zu befürchten. Die Bildung der germanischen Völker und insbesondere des deutschen Volkes wird nie eine andere seyn können, als eine solche, die aus den Lebenswurzeln des Christenthums ihre letzte und beste Nahrung zieht a);

a) Statt einer Ausführung will ich mich hier nur auf eine Autorität berufen, deren Wort sich zwar auf das Verhältniß des menschlichen Geistes zum Christenthum im Allgemeinen bezieht, um so mehr aber auch vom deutschen Geiste im Besondern gilt, als dieser, wie kein andrer Volksgeist, aufs innigste mit dem Christenthum verwachsen ist. Goethe sagt: „Mag die geistige Cultur nun immer fortschreiten, mögen die Naturwissenschaften in immer breiterer Ausdehnung und Tiefe wachsen und der menschliche Geist sich erweitern, wie er will — über die Hoheit und sittliche Cultur des Christenthums, wie es in den Evangelien leuchtet, wird er nicht hinauskommen." Eckermann, Gespräche mit Goethe, dritter Theil, S. 373.

eine gesunde christliche Cultur aber wird es nie geben können ohne stets sich erneuernde wissenschaftliche Verständigung über Wesen und Inhalt des Christenthums, ohne Theologie. Dann also haben wir die gegenwärtige Stockung nur als eine Krise, nicht aber als ein Vorzeichen des Todes zu betrachten.

Dieser Stillstand aber kann uns sogar, wie wir schon angedeutet, recht sehr zu gute kommen. Er kann uns ein Anlaß seyn zum ernsteren Insichgehen, zur tieferen Sammlung und Besinnung, zum gründlicheren Fortarbeiten in der Stille, zum Abthun des Müßigen und Ueberflüssigen, zur kräftigeren Erfassung des wahrhaft Belebenden. Kaufen wir die Zeit in solcher Weise aus, so wird es sich mit der Theologie verhalten, wie mit der Saat, die vom Winterschnee bedeckt ist. Der Schnee vernichtet die Saat nicht, sondern bewahrt sie und stärkt selbst ihre heimliche Kraft; zur rechten Zeit aber tritt dieselbe grün und triebsam hervor an das Licht der Frühlingssonne. Gleicherweise wird auch die Theologie, wenn sie, obwohl äußerlich fast verschwunden, doch innerlich in rechter Art fortarbeitet, zur gemessenen Stunde wieder an ihrer Stelle seyn, und die, hoffentlich erfrischte und gereinigte, Atmosphäre der staatlichen Freiheit wird nur zu ihrem tüchtigeren Wachsthum beitragen. Kämpfe freilich wird sie auch dann haben und die braucht sie eben, damit sie sich um so tiefer gründe und um so mehr erstarke. Aber Eines wird von ihr genommen seyn, was bisher oft lähmend auf ihr lastete. Man wird, wo sie das positiv Christliche oder Kirchliche vertritt, nicht mehr sagen können, daß sie sich nur auf die äußere Macht stütze und durch künstliche Mittel getragen werde. Die Waffen werden auch für den äußeren Augenschein vollkommen gleich seyn und man wird nicht leugnen können, daß Alles, was zu Geltung und Sieg kommt, nur durch seine innere Kraft und Wahrheit dazu komme; und wenn unter diesen Bedingungen allerdings Manches fallen wird, was, obwohl innerlich unleben-

dig, doch mit einer gewissen Gewaltsamkeit restaurirt werden sollte, so wird das Probehaltige und wirklich Lebensvolle um so unbefangener wirken und um so entscheidender siegen.

II.

Was aber soll gerade unter diesen Umständen der Theologe thun? Er soll erstlich nach dem, mehr gebrauchten als wirklich angewendeten, luther'schen Worte: „Ein jeder lern' sein Lection, so wird es wohl im Hause stehn" — vor allen Dingen das thun, was seines Amtes und Berufes ist, und sich nicht verleiten lassen zu Dingen, die Andre besser thun könnten, während er versäumt, was vorzugsweise ihm zukommt. Es ist ein treffendes und heiteres Wort, womit neulich der französische Volksdichter das Mandat zur Nationalversammlung abgelehnt hat: „In einer Zeit, wo Jeder Alles zu verstehen meine, müsse es doch auch wenigstens einen Menschen geben, der sich dazu bekenne, gar nichts zu verstehen." Nun ist es zwar allerdings nicht die Aufgabe des Theologen, gar nichts zu verstehen, sondern er soll streben nach dem rechten Verständniß dessen, was Allen noth thut. Aber er soll auch damit zufrieden seyn können, dieses Eine gründlich zu betreiben, und nicht zugleich nach jeder andern Thätigkeit lüstern seyn. Der nächste und oberste Beruf des Theologen ist: Erhalter sowohl, wie allezeit Mehrer des Reiches der Wissenschaft zu seyn, also diese theils in ihrem eigenen Bestande zu fördern durch Erweiterung und bessere Bearbeitung ihres Gebietes, theils das kommende Geschlecht für sie zu gewinnen und zu bilden. Diese Thätigkeit aber ist gerade in solcher Zeit um so ernstlicher und treuer zu betreiben, je wichtiger es ist, daß auch unter ungünstigen Verhältnissen die theologische Bildung erhalten werde, damit zur rechten Zeit die gute Waffenrüstung und die geübten Streiter da seyen.

Nun ist aber solche Thätigkeit eine auf den stilleren Kreis der Gelehrten und auf das engere Gebiet der Schule beschränkte; und heute verlangt man, daß Alles für das Leben und für das Volk geschehe. Diese Forderung an sich ist gewiß ganz richtig. Aber wahrhaft erfüllt wird sie nur, wenn Jeder das, was er thun soll, ganz und recht thut. Das wahrhaft heilbringende Wirken für das Volk und das öffentliche Leben ist nicht bloß das unmittelbare, sondern auch die tüchtige Pflege solcher Gebiete, deren Ergebnisse nur durch Vermittelungen in die größere Gemeinschaft übergehen. Und ein Gebiet dieser Art ist eben das der theologischen Wissenschaft.

Die Wissenschaft zwar — das haben gerade wir Deutsche schmerzlich und mit Schaden erfahren — ist gewiß nicht das Einzige, was ein Volk groß macht; eben so wenig aber kann es auch ein wahrhaft großes Volk geben ohne Wissenschaft. Heute schon und in Zukunft gewiß in immer steigendem Maße ist die Stellung jedes Volkes bei weitem nicht bloß bedingt durch die materiellen Mittel, über die es gebietet, sondern, weil „Erkenntniß Macht ist", eben so sehr oder noch mehr durch die geistige Ueberlegenheit, die es behauptet. Will man aber Wissenschaft und eine würdige Vertretung des eigenen Volkes auf ihrem Gebiete, so muß man auch Männer wollen, die sich ihr ganz und mit voller Hingebung widmen. Und wahrlich, nicht bloß nach außen ist dieß von Bedeutung, sondern auch für das innere Volksleben. In den stillen Werkstätten der Wissenschaft werden einem guten Theile nach die Gedanken und Gedankenzusammenfassungen bereitet, die doch am Ende die Welt regieren und sich bis in die äußersten Fasern des Volkslebens ausbreiten. Und so wenig ein menschlicher Organismus das denkende Haupt entbehren kann, eben so wenig kann ein Volk die Gesammtheit seiner Denker missen, in denen es die Klarheit seines Bewußtseyns und die Concentration seiner geistigen Macht hat.

Was aber die Theologie insbesondere betrifft, so ist vornehmlich dieß zu erwägen. Die Deutschen, als das Herz in die Mitte der europäischen Culturvölker gestellt, haben offenbar einen vorherrschenden Beruf, in das Innere des Geistes zu gehen, dessen tiefsten Gehalt hervorzuholen und denselben zum Ausdruck zu bringen; sie sind das Volk der Innerlichkeit a). Darin liegt allerdings eine Gefahr der Einseitigkeit, der Ideologie, des contemplativen Quietismus; und dieser Gefahr sind die Deutschen auch vielfach unterlegen. Aber wenn sie sich gerade jetzt kräftig dazu anschicken, auch mehr als ein handelndes und nach außen wirkendes Volk aufzutreten: so würden sie doch zuverlässig sich selbst verkennen und übel thun, wenn sie, in die entgegengesetzte Einseitigkeit überspringend, in der sie doch schwerlich je so viel leisten könnten, als ihre Blutsverwandten, die Engländer, die Pflege dessen aufgeben wollten, wozu gerade sie auf eine eigenthümliche Weise angelegt und vorherbestimmt sind. Sind aber solchergestalt die Deutschen, mehr als ein anderes unter den großen Völkern, auf die Auswirkung des Innerlichen angewiesen: so bildet ja offenbar wieder den Mittelpunct dieses Innerlichen das Gebiet der Religion und Sittlichkeit, und die Geschichte bezeugt auch, daß eben daran die Deutschen ihre edelste Geisteskraft und ihr bestes Herzblut gesetzt haben. Wiederum aber ist es im Großen vorzugsweise die Reformation, welche durch das Princip des Glaubens, des Selbstglaubens und der nur auf diesen Glauben gegründeten Rechtfertigung in das tiefste Heiligthum der religiösen Innerlichkeit eingeführt und zugleich durch das hieraus entsprungene Princip der Gewissens- und Ueberzeugungsfreiheit, des mit dem Selbstglauben untrennbar verbundenen Selbstdenkens und Selbstforschens, die Rechte der

---

a) Schön ausgeführt von Rothe in seiner theologischen Ethik, Bd. 3. Abth. 2. S. 947—951.

Persönlichkeit, der Subjectivität auf christlichem Gebiete geltend gemacht hat. So ist es ganz naturgemäß und in eminenter Art die Aufgabe der aus der Reformation gebornen Theologie, die großen Probleme des Geistes im Verhältniß zum Christenthum forschend und denkend zu lösen, und wir haben in dieser Geistesarbeit eine der wesentlichen Missionen des deutschen Volkes zu erkennen. Demgemäß nun soll freilich der deutsche evangelische Theologe nicht unpraktisch und quietistisch contemplativ seyn, aber noch weniger sich dergestalt ins Praktische stürzen, daß er deßhalb die stille und strenge Arbeit der Wissenschaft daran gäbe oder versäumte, weil er gerade, indem er die letztere vollbringt, ganz besonders für sein Volk wirkt, das heißt, das thut, was am allereigensten des deutschen Geistes und der deutschen Art ist.

Eben das ist es auch, wodurch auf dem Gebiete der Religion der deutsche Geist heute wieder, mehr als je seit den großen Zeiten der Reformation, Einfluß übt und Eroberungen macht. Im Getümmel des Tages wird das freilich nicht beachtet; aber wir dürfen es wohl mit Dank und ohne Unbescheidenheit aussprechen: alle evangelischen Nachbarländer nehmen mehr oder weniger an unsrer Theologie Antheil und verwenden sie in ihren Nutzen, auch die entfernten Gegenden bis nach Nordamerika hinüber sind ihren Einwirkungen nicht verschlossen, und man wird Deutschland, indem es allseitig Impulse gibt, empfängt und verarbeitet, als das Centralland der theologischen Entwickelung betrachten dürfen. Fragt man aber, welche Theologie es sey, die diese Wirkung übt, so ist es nicht das — wir wagen nicht, es Theologie zu nennen — was unsre kirchlichen Agitatoren, die man häufig als die alleinigen Volksmänner preist, zu bieten haben; sondern es ist das, was die ernste Wissenschaft, sey es auch in verschiedener Richtung, aus den Tiefen des christlichen und menschlichen Geistes in geschichtlicher For-

schung und eindringendem Denken zu Tage fördert. Das ist es, was die andern Nationen, nicht bloß zum Zweck statistischer Zeitkenntniß, sondern für den wirklichen Gebrauch im höheren Geistesleben, von den Deutschen haben wollen und weßhalb sie auf diesem Gebiete die Deutschen schätzen. Darum, so lieb uns eine der nicht gering zu achtenden Ehren und Wirkungen des deutschen Geistes ist, so strenge laßt uns auf dem vollen Ernste der theologischen Wissenschaft halten und dazu mitwirken, daß die deutschen Theologen ganze und ungetheilte Theologen bleiben. Sind sie das, so sind sie auch etwas Rechtes für ihr deutsches evangelisches Volk; geben sie das auf, so verschleudern sie nicht nur ihre eigenen Kleinodien, sondern dienen auch ihrem Volke schlecht, indem sie eine wesentliche Mission desselben auf dem religiösen Gebiete aufopfern.

III.

Aber freilich, die Theologie ist keine abstracte Wissenschaft, sondern, aus der Fülle des Lebens stammend, hat sie auch wieder ihren letzten Zweck und Zielpunct im Leben. Das Leben aber, für das sie wirkt, ist nicht ein bloß individuelles, sondern das christliche Gemeinschaftsleben in der Kirche, in welchem das Volk in allen seinen Bestandtheilen zusammengefaßt ist. Auch der Kirche also darf der Theologe nicht fremd seyn; vielmehr soll er sich an den Fragen, die sich hier aufdrängen, allen Ernstes betheiligen; und daß gerade zu dieser Zeit kirchliche Fragen von eben so umfassender als tiefgehender Bedeutung vorliegen, braucht nicht erst gesagt zu werden.

Auf diesem Puncte berührt sich die Thätigkeit des wissenschaftlichen Theologen mit der des praktischen; doch wird auch ein relativer Unterschied festzuhalten seyn. Die Thätigkeit des wissenschaftlichen Mannes wird auch hier nicht sowohl auf eigentliche Volkswirksamkeit und unmittelbares Eingreifen in das Leben, als vielmehr darauf gerichtet seyn,

daß für die Gestaltung der Kirche und das Wirken in derselben die richtigen Grundsätze gefunden und in Anwendung gebracht werden. Für diesen Zweck muß er freilich mit dem kirchlichen Leben in seinen Grundbeziehungen vertraut und sein Blick muß für die Erscheinungen desselben durch Erfahrung geschärft seyn, aber es sind doch weniger diese Erscheinungen selbst, als die Gesetze, nach denen sie sich entwickeln, und die Principien, nach denen er sie zu behandeln hat, mit welchen er es zu thun hat.

Und dieses vorwiegend theoretische Thun ist wahrlich nicht ein überflüssiges. Gewiß, wir müssen mehr handeln. Aber wehe uns, wenn wir deßhalb aufhören sollten, in demselben Maße eifrig zu denken. Das gedankenlose Handeln würde uns wohl noch weiter in die Irre führen, als das thatlose Denken. Es ist neulich treffend bemerkt worden, daß man gewöhnlich keine Vorstellung hat von der verderblichen, zerstörenden Wirkung falscher Ideen und Principien. Sie bleiben gemeinhin im Bereiche der Köpfe und des Papiers, häufig auch, wenn sie in Wirklichkeit übergehen, werden sie durch gegebene Verhältnisse so beschränkt oder durch anderweitig hinzutretende Bestandtheile so temperirt, daß sie weniger schaden können. Aber wenn es einmal durch Zusammentreffen außerordentlicher Umstände geschieht, daß, wie es mit den Träumereien Louis Blanc's der Fall war, falsche Gedanken und Theorien hinaufgeworfen werden an die Spitze der Gesellschaft und die Macht erhalten, sich unmittelbar zu realisiren: dann sind sie im Stande, wo nicht ein ganzes Gemeinwesen auseinander zu sprengen, so doch die tiefsten Verwüstungen anzurichten. Aehnliches, sey es auch mit minder blutigem Erfolg, könnte uns auch auf dem Gebiete der Kirche begegnen, wenn man eines von beiden thun wollte: entweder ohne Beziehung auf das Leben abstracte Theorien verwirklichen oder auf eine gedanken- und begrifflose Weise mit dem Leben Versuche anstellen. Darum werden immer beide nothwendig seyn: diejenigen, welche,

empfänglich für die Idee und bereit, sich von ihr leiten zu lassen, zugleich alle die einzelnen Lebensbedingungen ins Auge fassen, unter denen sie sich realisiren kann, und diese wirklichen Zustände geschickt zu behandeln wissen, nicht minder aber auch diejenigen, welche, obwohl auch den Blick aufs Leben richtend und seine Erfahrungen beachtend, doch noch mehr darauf gestellt sind, das unvergängliche Wesen des Christenthums und der Kirche selbst zu ergründen und daraus die Gesetze abzuleiten, nach denen in einer bestimmten Zeit die kirchliche Gemeinschaft zu gestalten ist.

Wenn nun dieß Letztere zwar die Hauptaufgabe des wissenschaftlichen Theologen ist, so kommt doch auch noch ein Weiteres hinzu. Er steht als Gemeindeglied persönlich im Leben der Kirche; er kann auch sonst in sehr verschiedenen Beziehungen zu unmittelbarer kirchlicher Thätigkeit hinzugezogen werden. Hier bin ich nun durchaus nicht der Meinung der evangelischen Kirchenzeitung, daß es heiße „den Schornstein mit Zimmetholz fegen," wenn man die kostbare theologische Kraft und Zeit auch unmittelbar zum Nutzen der Kirche verwende; vielmehr scheint mir diese Verwendung eine recht feine und edle zu seyn, und weit entfernt zu glauben, daß darin zu viel geschehe, hege ich vielmehr den Wunsch, es möge noch mehr geschehen, beides, zum Nutzen der Kirche, wie zum Frommen der Theologen. Die Kirche kann durch unmittelbare Mitwirkung der Theologen nichts verlieren, sondern nur an idealem Gehalte gewinnen; der Theologe aber, der sich dieser Mitwirkung unterzieht, dabei aber doch sonst seine wissenschaftliche Aufgabe im Auge behält, wird zwar vielleicht eine gelehrte Untersuchung weniger anstellen und ein Buch weniger schreiben, aber was er als Lehrer und Schriftsteller leistet, wird um so lebensvoller und anwendbarer seyn.

Den Theologen aber, wenn er so in die unmittelbarere Lebenswirksamkeit tritt, denken wir uns, wie auch den wahren Geistlichen, nicht als einen solchen, der durch die herr-

schenden Meinungen des Volkes bestimmt wird, sondern als einen solchen, der diese Meinungen nach dem Maße einer höheren Wahrheit zu bestimmen sucht, als einen Lehrer und Bildner des Volkes. Es ist in der neueren Zeit, auch für das religiöse Gebiet, viel vom Instincte des Volkes die Rede gewesen und wie darin stets das Wahre und Echte angezeigt liege. Wir wollen, was in dieser Ansicht richtig ist, nicht verkennen. Das wirkliche, das heißt nicht das halbgebildete oder verbildete, sondern das einfache und unverkünstelte Volk hat nicht selten ein gesunderes und richtigeres Gefühl für das Wahre, als der Gelehrte, und wenn es auch nicht gerade im Stande ist, etwas probehaltiges Neues aus sich hervorzubringen, so hat es doch oft das unschätzbare Verdienst, das erprobte Alte mit sicher fühlender Treue festzuhalten, dem unstichhaltigen Neuen aber einen tüchtigen Widerstand entgegenzustellen. Die Regungen und Stimmungen des wahren Volksgeistes sind also von dem Theologen gar nicht gering zu schätzen, sondern aufmerksam und fein zu beachten, denn sie bieten ihm reichliche Anknüpfungspuncte für seine Wirksamkeit dar und können, wohl benutzt, dieselbe höchlichst fördern. Aber Gesetz und Maß für unser Wirken darf uns der Volksinstinct nicht seyn. Dieß wäre wider die Wahrheit und wider den besseren Sinn des Volkes selbst. Der Theologe vertritt eine objective Wahrheit, die er sich eben so wenig selbst macht, als durch die wogenden Meinungen des Volkes kann machen lassen; das Verhältniß dieser Wahrheit zum Menschen aber, sowohl dem einzelnen als dem collectiven, ist das, daß sie den Menschen erst wahrhaft bildet, nicht aber von ihm gebildet wird, daß der Mensch sich unter sie, nicht sie unter sich beuge. Das Volk aber, das noch irgendwie gesunde, wenn es den Theologen oder Geistlichen hört, will nicht bloß in etwas vornehmerer Rede nur wieder sich selbst hören, sondern es will vernehmen, was dieser als der kundigere Denker einer Norm zu sagen hat, die für Alle, den geistig Reichsten wie den Einfältigsten, in

gleicher Weise gilt. Das Volk hat ein heiliges Anrecht, nicht nach seinen Meinungen und Instincten, sondern gemäß der Wahrheit belehrt zu werden; wir aber haben die nicht minder heilige Pflicht, nicht der Volksgefälligkeit, sondern in aller Hingebung der Wahrheit zu dienen.

Eben dieß war auch die Stellung der Persönlichkeiten, die uns hierin vorbildlich seyn müssen. Der Herr selbst war voll Volksliebe und Volkssinn; er fühlt aufs innigste mit dem Volke und dankt seinem Vater, daß er den Unmündigen geoffenbart, was er den Klugen verborgen. Der Apostel der Völker wendet sich auch nicht vorzugsweise an die Gewaltigen, Edeln und Weisen, sondern an das, was schwach, thöricht und unedel ist vor der Welt. Aber sie thaten dieß nicht, um die Wahrheit, die sie dem Volke geben wollten, erst aus dessen Meinungen und Stimmungen zu schöpfen. Hätten sie das gethan, so wären sie nicht verhöhnt, gestäupt und gekreuzigt worden; aber dann hätten sie auch nicht die Welt umgewandelt. Das konnten sie nur, indem sie eine Wahrheit darboten, die unendlich höher war, als das durch dieselbe erst umzuwandelnde Volk. Für eben diese Wahrheit, die auch Luther mit so herrlicher und mächtiger Volksthümlichkeit verkündigte, haben auch wir einzustehen; und dabei mögen wir uns, nach dem Muster dieser unerreichten Vorbilder, wohl in rechter Liebe und mitfühlender Theilnahme in den Sinn des Volkes hineinarbeiten und Alles, was uns aus dessen noch unverdorbener Mitte anregend und belebend entgegengebracht wird, treu beachten und benutzen; aber der Quell der Wahrheit selbst fließt uns nicht aus dem jedesmaligen Volksgeiste, sondern aus tieferem und festerem Grunde.

IV.

Die Kirche selbst aber ist auch nicht und soll nicht seyn etwas Isolirtes, von der Gesammtheit der wahrhaft menschlichen Lebenszwecke Abgetrenntes. Vielmehr, indem sie in-

nerhalb der menschlichen Gemeinschaft das Reich Gottes aufzubauen strebt, hat sie das allgemein Menschliche zu ihrer Grundlage und die Verklärung desselben durch Heiligung, durch Vollendung in Gott zu ihrem Ziel. So ist der Theologe, der wissenschaftliche wie der praktische, gerade als lebendiges Glied und Vertreter der Kirche, auch darauf angewiesen, an allem Menschlichen Theil zu nehmen und alles das mitzuleben, was sein Volk in allgemein menschheitlicher oder nationaler, in staatlicher oder bürgerlicher Beziehung bewegt. Aber auch hier wird sich das Eigenthümliche seines Charakters und seiner Stellung nicht verleugnen, und zwar glauben wir dieses Eigenthümliche in den Hauptzügen so bezeichnen zu sollen.

Der Theologe ist, wie jeder Andere, lebendiges Glied an dem Körper seiner Nation, er ist Angehöriger eines bestimmten Staates, er ist Mitbürger in einer einzelnen Gemeinde, vielleicht auch noch, wie der akademische Lehrer, Mitglied einer besonderen Corporation: in allen diesen Beziehungen wird und soll er die ihm zukommenden Pflichten und Rechte gewissenhaft üben, nicht gezwungen und widerstrebend, sondern in freier Liebe und Treue. Wir erwarten von ihm vor Allem, daß er ein warmer Vaterlandsfreund sey, daß er die Leiden und Freuden seiner Nation theile, daß er in ihrem wahren Geiste lebe, daß er für ihre Ehre und Größe, für ihre Selbständigkeit nach außen und ihre gesunde Freiheit nach innen nicht nur lebendig empfinde, sondern auch, wo es seine Stellung mit sich bringt, kräftig handele, daß er also nicht nur für Ordnung und Gesetz eintrete, sondern auch an den echten, aus den wirklichen Bedürfnissen der Nation kommenden, Freiheitsbestrebungen sich in angemessener Weise betheilige. Wir fordern nicht minder von ihm, daß er allen Obliegenheiten des Staats- und Gemeindebürgers eben so genau, als hingebend nachkomme und die politischen und bürgerlichen Rechte, die ihm etwa zustehen, zu gebrauchen in keiner Weise versäume. Aber indem wir

ihn in allen diesen Beziehungen jedem andern Gliede des Gemeinwesens gleichstellen, glauben wir doch auch von ihm vermöge seines besonderen Berufes Besonderes verlangen zu müssen.

Das Erste, was wir hier geltend machen, ist etwas mehr Positives. Der Theologe und Geistliche, indem er für das Gemeinwesen wirkt, hat es, seiner unveräußerlichen Bestimmung nach, nicht unmittelbar mit dem Politischen und Gesetzlichen zu thun, sondern zunächst und stets vorwiegend mit dem Religiösen und Sittlichen, welches allem politisch Gesunden und Dauerhaften zur Grundlage dient, welches allem Gesetzlichen erst seinen wahren Geist und seine volle Wirkungskraft gibt. Es verhält sich aber hiermit näher so. Der Staat kann nach einem zwiefachen Gesichtspuncte betrachtet werden. Einerseits ist derselbe eine menschliche Einrichtung und ein Inbegriff von Bestimmungen, welche, von Menschen hervorgebracht, auch wieder den Veränderungen unterliegen, denen alles zeitlich Werdende unterworfen ist. Das ist freilich mit Händen zu greifen. Dennoch aber, wer den Staat nur in dieser Weise auffassen wollte, würde sich über sein wahres Wesen völlig täuschen. Denn eben so entschieden ist andererseits der Staat auch nicht etwas menschlich Erfundenes und willkürlich Gemachtes, sondern eine Sache der inneren Nothwendigkeit und der göttlichen Ordnung. Gerade eben so nothwendig, wie das wahrhaft Menschliche überhaupt und dessen Besonderung in verschiedene Völker und Volksthümlichkeiten, eben so nothwendig ist der Staat überhaupt und sind die verschiedenen Gestaltungen desselben nach Maßgabe der Nationalitäten. Dieselbe schöpferische und ordnende Urmacht, welche die menschliche Natur und deren verschiedenartige, aber sich ergänzende Darstellung in den einzelnen Völkern gesetzt hat, dieselbe Urmacht hat auch das gesetzlichfreie Zusammenleben und das geordnete Zusammenwirken der Menschen und die verschiedene Gestaltung von Beidem aus der Verschiedenartigkeit der menschlichen Natur

heraus, d. h. den Staat und die Staaten gesetzt. So ist der Staat eine göttliche Einsetzung und Ordnung; und als solche soll er sich auch, wie verschieden die Einzeleinrichtungen, die er sich gibt, seyn mögen, zu allen Zeiten und unter allen Umständen bewahren. Die unveräußerlichen Grundelemente aber, durch die er sich so bewährt, liegen vornehmlich darin: daß in ihm das allgemein Menschliche sowohl, als das specifisch Nationale zu einer möglichst vollständigen Ausprägung kommt; daß die Freiheit der Einzelnen mit der Wohlfahrt des Ganzen in den richtigen Einklang gesetzt und zu diesem Zwecke das Zusammenwirken Aller zum gemeinsamen Besten gehörig geordnet wird; daß das über Allen stehende Gesetz seine ganze Majestät behauptet und daß die Vertreterin und Schirmerin des Gesetzes, die Obrigkeit, mit der vollen Macht und Autorität ausgerüstet ist, um dem Gesetze Geltung zu verschaffen und das gemeinsame Wohl zu fördern. Unverkennbar aber beruht die ganze Wirkungskraft dieser Grundelemente wieder auf einem Tieferen: darauf nämlich, daß sie auch wirklich als etwas göttlich Gewolltes und Geordnetes anerkannt und so in freier Anerkennung, aus der Gesinnung wahrer Hingebung an das Ganze, aus dem Geiste der Liebe und Treue heraus verwirklicht werden. Eben dieß nun geht über das Gebiet des Staates hinaus und hiermit betreten wir das religiös-sittliche Gebiet. Dieses ist das eigenthümliche Gebiet für die Thätigkeit des Geistlichen und Theologen, und so ist es klar, daß er, ohne auf das Politische im Einzelnen einzugehen, doch für den Staat zu wirken hat, aber vornehmlich nach der Seite hin, nach welcher er eine göttliche Ordnung ist und auf dem Grunde der Religion und Sittlichkeit ruht.

Das Nämliche ergibt sich auch, wenn wir die Sache noch concreter nehmen und diejenige Religion ins Auge fassen, welche vermöge der aus ihr geborenen wahren Humanität und Gesittung die Basis unserer ganzen neueren Staaten- und Gesetzesbildung ist, die christliche. Das Chri-

stenthum ist nicht selbst Politik und will es auch nie und nimmermehr seyn; indem es Gott gibt, was Gottes, und dem Kaiser, was des Kaisers ist, sondert es beide Gebiete, das religiöse und politische. Es ist eben so wenig selbst Gesetzgebung, und wenn man es entweder auf einzelnen Puncten, wie z. B. in Betreff der Ehescheidung, zum Gesetz gemacht oder auch im Ganzen als Gesetz aufgefaßt hat (die vorherrschende Auffassung des Mittelalters), so beruhte dieß auf einer gänzlichen Verkennung seines Wesens. Aber gerade darum, weil das Christenthum nicht selbst Staatsverfassung und Gesetzgebung ist, wohl aber in der realen Macht heiliger Liebe das höchste Princip und die edelste Kraft für alle Bildung bürgerlicher Ordnung in sich trägt, kann es um so unbeschränkter und intensiver auf jede Staatsverfassung und Gesetzgebung wirken, und trägt um so sicherer die Bürgschaft in sich, sich nicht mit einer bestimmten Form bürgerlicher Einrichtungen zu überleben, sondern vielmehr, wenn eine alte Form sich abgenützt hat, neue, verjüngte Gestaltungen aus sich hervorgehen zu lassen. Hieraus aber ergibt sich für unsern Zweck dieses: Es ist ein Irrthum, wenn man glaubt, irgend eine bestimmte Gestalt des staatlichen und bürgerlichen Lebens sey als solche unmittelbar von dem Christenthum gegeben und hänge in ihren Einzelbestimmungen dergestalt mit demselben zusammen, daß beide mit einander stehen und fallen, so daß es also für den, der als ganzer Mann dem Christenthum dienen will, eben so nothwendig wäre, diese bestimmten Einrichtungen zu vertreten. Es ist aber nicht minder ein Irrthum, wenn man meint, das Christenthum verhalte sich gegen den Zustand der Menschheit auch in politischer und bürgerlicher Beziehung indifferent. Nein; es will ohne Zweifel einen ganz bestimmten Zustand der Welt und des Staates hervorbringen; aber es will dieß bewirken, nicht von außen hinein durch Gesetzgebung und unmittelbar durch politisches Eingreifen, sondern von innen heraus durch Belebung des Geistes wahrer Gesetz-

gebung und Gesetzeserfüllung, und durch thatkräftige Einführung derjenigen Principien, aus deren innerer Energie eine gesunde Gestaltung des politischen Lebens hervorgeht und unter deren Einfluß das in Kraft erhalten wird, was wir als das Gottgeordnete und Ewige im Staate bezeichnet haben. Darauf hinzuwirken in den Geistern und Gemüthern, das ist vornehmlich der Beruf des christlichen Theologen und Geistlichen; und so ist ihm freilich der Staat und das öffentliche Leben ein sehr großes Object, aber nicht sowohl nach seinen Einzelerscheinungen, als vielmehr nach dem wesenhaften Geiste, der darin lebt, und besonders nach den religiös-sittlichen Grundbestandtheilen, aus denen der Staat und die bürgerliche Ordnung immer wieder frisch und, wenn Gott Gedeihen gibt, vollkommener hervorwächst.

Eben darum nun, weil der Theologe vorzugsweise von der religiös-sittlichen, von der principiellen Seite her auf das öffentliche Leben wirken soll, wird von ihm zu erwarten seyn, daß er — und dieß wäre die mehr negative Seite — nicht unmittelbar in die Politik eingehe und sich selbst zum praktischen Politiker mache. Die Versuchung ist freilich in unsern Tagen besonders groß, auch für den wahrhaft Wohlmeinenden. Aber gerade je höher die Flut des politischen Lebens geht, je durchgreifender und drohender die bürgerlichen Kämpfe werden, desto dringender wird auch das Bedürfniß, daß die geistigen Mächte des Glaubens und der Liebe, der Gottesfurcht und der Sitte, die allein den öffentlichen Zuständen eine sichere Gewähr und den Kämpfen ein menschliches Maß geben können, aufs treueste gepflegt, aufs reinste bewahrt, aufs muthvollste vertheidigt werden. Dieß aber wird recht erfolgreich nur von Solchen geschehen, die sich nicht nur diesem Berufe ganz und allein widmen, sondern die ihn auch in solcher Sammlung und innerlichen Zusammenfassung des Gemüthes betreiben, wie sie zum gedeihlichen Wirken auf diesen Gebieten unumgänglich nöthig ist. Wer selbst allzu sehr hineingezogen ist in die Flutungen

des Tages, der wird sich nicht leicht die Ruhe und Concentration der Seele bewahren können, aus welcher heraus allein er mit voller Sicherheit und Klarheit in die beunruhigten und verwirrten Seelen Anderer hineinwirken kann. Es gibt einen, wie aus einer fast entschwundenen Zeit zu uns herüber klingenden, Ausdruck, der uns hierin ein Ideal vorhält; das ist der Ausdruck „Mann Gottes." Es ist ein hoher, überschwänglicher Sinn, der in diesem Worte liegt; aber er ist nicht zu hoch, als daß wir nicht nach dessen Erfüllung wenigstens streben sollten. Deutschland hat je und je solche Männer gehabt und hat sie zu schätzen gewußt; es wird den Sinn für dieselben auch heute nicht ganz verloren haben. Gerade eine Zeit, wie die unsere, bedarf auch der „Männer Gottes", und unser deutsches Volk ist gewiß noch ernst und tiefsinnig genug, sie zu verlangen. Unser Volk hat gewiß alle Ursache, sich wahrhaft politische Charaktere zu wünschen, aber es wird darum die religiösen, theologischen und kirchlichen nicht missen wollen; und Beides auf eine befriedigende Weise zu vereinigen, wird nicht leicht einem Sterblichen gelingen.

Am wenigsten endlich wird der Theologe, namentlich der praktische, ein politischer Parteimann und Parteigänger seyn dürfen. Hierdurch käme er geradezu in Collision mit seinem Berufe. Der Geistliche, als Verwalter ewiger Güter, ist nicht für diese oder jene Partei vorhanden, sondern für das Volk in ungetheilter Gesammtheit. Das Evangelium ist schlechthin für Alle: es hat Alle zur Buße zu rufen, Allen die Versöhnung zu predigen, Alle zu trösten, Allen die Wahrheit zu sagen. Stellt sich der Geistliche in die Mitte einer politischen Partei, so ist es nicht nur im Betreff dessen, was vor Allem seines Berufes ist, um seine eigene volle Selbständigkeit gethan, sondern er trägt auch, was an ihm liegt, dazu bei, daß die Sache, der er dienen soll, ihre Selbständigkeit, Würde und allumfassende Wirkungskraft verliert. Denken wir uns, daß alle so handelten,

so wäre der politische Kampf ganz auch in die Kirche hereingetragen, und die Höhe der göttlichen Wahrheit, vor der Alle sich beugen sollen, auf das Maß des Parteitreibens herabgebracht; die eine Friedensstätte, die noch Allen offen stehen soll, wäre selbst zum Tummelplatz gemacht oder doch mit demselben in Beziehung gesetzt; und die Thätigkeit der Liebe, die, wo es Linderung des Unglücks gilt, keinen äußerlichen Unterschied kennen soll, stünde immer in Gefahr, zu Parteizwecken mißbraucht zu werden. Damit wäre dann gerade dem Volke am allerwenigsten gedient. Und sogar wenn das Volk oder ein Theil desselben, selbst fanatisirt, verblendet genug seyn könnte, etwas der Art von seinem Geistlichen zu wollen, so muß der wahre Geistliche, eingedenk der Würde seines Berufes, nüchtern und fest genug seyn, dem zu widerstehen und dem Volke zu helfen, auch gegen dessen eigenen Sinn.

Mit diesem Allem soll jedoch durchaus nicht gesagt seyn, der Theologe und Geistliche dürfe sich, wenn er seine wahre Stellung behaupten wolle, unter keiner Bedingung einer politischen Thätigkeit widmen. Wir sprechen nur von dem, was als R e g e l anzusehen ist. Aber wir erkennen willig auch A u s n a h m e n an. Es gibt eigenthümlich ausgestattete Persönlichkeiten, die auch verschiedene Aufgaben mit Erfolg lösen können. Es gibt auch thatsächliche Voraussetzungen, die es dem Einzelnen zur Pflicht machen können, sich einem solchen Wirken nicht zu entziehen. Aber, wo auch ein solcher Fall eintritt, immer wird doch der Theologe, der da weiß, was er ist und soll, das religiös-kirchliche und das politische Gebiet, deren Vermengung uns schon so viel Unheil gebracht hat, rein und richtig auseinander halten: er wird nicht, Beides vermischend, entweder das Religiöse und Kirchliche zum Mittel der Politik oder die Politik zum Bestimmenden in religiösen und kirchlichen Dingen machen, sondern beide Gebiete, ohne sie auseinander zu reißen, in ihrer Selbständigkeit und Eigenthümlichkeit behandeln.

Am allerwenigsten aber wollen wir sagen: es solle etwa gar der Theologe und Geistliche gesetzlich, verfassungsmäßig von politischer Thätigkeit zurückgewiesen werden. So unrecht wir es finden, wenn er sich ohne entschiedenen inneren und äußeren Beruf dazu drängt, so unbillig und roh finden wir es, ihn davon förmlich ausschließen zu wollen. Zu jeder Zeit kann auch die theologische und kirchliche Intelligenz einer politischen Rathsversammlung, die es ja nicht mit bloß materiellen Dingen zu thun hat, nützliche Dienste leisten, und zu jeder Zeit wird es auch Männer unseres Standes geben, welche von staatlichen Dingen mindestens eben so viel verstehen und zu deren Berathung eben so viel warme Vaterlandsliebe mitbringen, als der einfache Bürger und Bauersmann, die ja Niemand von den politischen Versammlungen fern zu halten gedenkt. Dieß ist auch jederzeit von allen civilisirten christlichen Völkern anerkannt worden, und erst der Aufklärung dieser unserer Zeit war es vorbehalten a), zugleich mit der rechtlichen Gleichstellung, die man Allen angedeihen lassen will, ein solches Ausnahmegesetz in Betreff der Geistlichen vorzuschlagen, welches weniger denen zur Schmach gereichen würde, die es trifft, als denen, die im Stande seyn könnten, es zu geben.

Verhält es sich so, wie wir bisher dargestellt, mit unserer Theologie, so können wir immerhin getrost, ja mit er=

a) Wünschenswerth hat die förmliche Ausschließung der Geistlichen gefunden D. Eisenmann in seinen „Ideen zu einer deutschen Reichsverfassung" §. 24. Kräftig bestritten aber haben ihn in diesem Puncte D. Fabri in der Schrift: „Die politische Bewegung in Deutschland und die Geistlichkeit", Würzburg 1848 — und der Verfasser eines eben so betitelten, sehr frisch und lebendig geschriebenen Aufsatzes in der Allg. Kirchenzeitung v. 15. u. 16. Juli 1848. Zum wirklichen Vorschlag gebracht aber wurde die Ausschließung der Geistlichen von der Bundesversammlung bei der neuen Bundesrevision in der Schweiz. S. Kir=

höhtem Muthe und mit dem Gefühle verstärkter Verpflichtung, einen neuen Jahrgang der Studien und Kritiken beginnen. Ist für den Augenblick das Erscheinen größerer Werke unmöglich gemacht oder doch erschwert, so wird gerade eine solche Zeitschrift um so mehr Bedürfniß seyn, um das theologische Leben zu erhalten, das Wechselgespräch der Strebenden zu vermitteln und die wissenschaftliche Ueberlieferung aus der Vergangenheit in die Zukunft hinüberzuleiten. Kann der theologische Verkehr mit dem evangelischen Auslande jetzt nicht im größeren Maßstabe gepflogen werden, so wird ein verbreitetes Journal immer noch ein geeignetes Vereinigungsband des Gebens und Empfangens seyn. Treten jetzt die kirchlichen Fragen vor den wissenschaftlichen in den Vordergrund, so liegt es schon seit längerer Zeit in der Absicht unserer Zeitschrift, auch das Kirchliche, wenn gleich mehr nach seiner principiellen Seite, zu behandeln, und wir werden uns das auch in Zukunft angelegen seyn lassen. Und macht sich für den Augenblick das Politische freilich so geltend, daß davon beinahe alles Uebrige verschlungen wird, so werden wir allerdings, eingedenk unseres besonderen Berufes, auf diesem Gebiet nicht ins Einzelne mitgehen können; aber die Bewegungen des öffentlichen Lebens werden uns nicht unberührt lassen und theilnahmlos finden, sondern wir werden jederzeit auch das geltend zu machen suchen, was nach un-

---

chenblatt für die ref. Schweiz vom 15. Juni 1848, wo S. 94. die, zum Theil die Geistlichkeit förmlich verhöhnenden, Vota mitgetheilt, aber auch aus der neueren Züricher Zeitung v. 11. Juni folgende treffende Worte wiedergegeben sind: „Durch das ganze Mittelalter bis auf unsere Zeiten herab hatte der Stand der Geistlichen auf Reichstagen, Congressen u. s. w. seine Vertreter; im Jahre 1848, wo nicht mehr nach Ständen gewählt wird, wo nur der Mensch, der Bürger gilt, soll im freien Lande der Schweiz kein Geistlicher den Saal der Nationalversammlung betreten, um ein Wort zu den Angelegenheiten des Landes zu reden, dessen Sohn er ist, und dem er seine Kräfte in aufopfernder Liebe weiht."

serer Ueberzeugung von der Seite her, die uns zu pflegen obliegt, der bürgerlichen Gemeinschaft, dem Staate, dem Vaterlande zum Heile dienen kann. So sollen uns also auch die kommenden Jahre in unserm Bereiche finden: im vertrauenden Aufblick zu Gott Samen ausstreuend, ohne müde zu werden.

2.

Bemerkungen über die Eintheilung der praktischen Theologie.

Offenes Sendschreiben

an

Herrn Oberconsistorialrath Prof. D. C. J. Nitzsch

in Berlin

von

D. L. Pelt in Kiel.

Hochwürdiger Herr Oberconsistorialrath,

Nicht nähere persönliche Verbindung gibt mir die Berechtigung, diese Zeilen an Sie zu richten, sondern neben der hohen Verehrung, welche ich gegen Ihren öffentlichen theologischen Charakter hege, der Umstand, daß Sie in Ihrer reichen, geist- und charaktervollen praktischen Theologie (I. S. 109. 110.) die Eintheilung dieser Wissenschaft, welche ich in meiner theologischen Encyklopädie (1843) zu geben versuchte, einer Prüfung unterworfen haben, welche freilich ein ihr größtentheils ungünstiges Ergebniß geliefert hat, worin aber eben deßhalb, weil ich sie doch nicht ganz aufgeben kann, für mich eine Aufforderung liegt, mit Verbesserung ihrer Fehler den Versuch zu machen, ihre wahren Absichten mehr ins Licht zu setzen, die zum Theil durch meine eigene

Schuld nicht klar genug hervortraten. Lassen Sie mich aber gleich im Eingange aussprechen, daß es mir ein Bedürfniß ist, dieß im vorliegenden Falle, zwar vor dem Publicum, aber doch Ihnen persönlich gegenübertretend, in einer Weise zu thun, die eine freiere Behandlung gestattet und mir erlaubt, nur die Puncte hervorzuheben, die mir eben jetzt besonders erheblich erscheinen, dagegen Anderes, was an sich auch wohl werth wäre, besprochen zu werden, für eine andere Gelegenheit zu versparen.

Vor Allem muß ich Ihnen aber offen bekennen, daß es mir ganz gegen meinen Willen und mein innerstes Gefühl geschehen ist, wenn ich mir den Schein zugezogen haben sollte, bei der Entwickelung des Schema's der praktischen Theologie mit besonderen Ansprüchen aufzutreten; vielmehr bin ich mir bewußt, hier ängstlicher gewesen zu seyn, als in Behandlung der beiden andern Haupttheile der theologischen Wissenschaft, deren einzelne Zweige ich fast sämmtlich durch vieljährige Vorlesungen weit mehr ins Einzelne hinein durchgearbeitet hatte, als die der praktischen Theologie, zu deren Behandlung auf dem Katheder mir eben nur die Vorlesungen über die theologische Encyklopädie einigen Anlaß gaben. Sie lassen mir wegen jenes Scheins aber selbst eine Entschuldigung zukommen, welche ich wirklich mit gutem Gewissen hinnehmen und vielleicht in noch weiterem Maße mir aneignen darf. Allerdings überlud ich mich durch das Streben, auf diesem mir fremderen Gebiete von Allem Kenntniß zu nehmen, was Erhebliches auf demselben geleistet ist, so sehr mit Stoff, daß ich mich am Ende nur durch einen wissenschaftlichen Entschluß (und Sie wissen, was das sagen will!) vor der Ueberwältigung dadurch schützen konnte, wobei mir denn freilich mancherlei Bedenken zurückblieb, wie sich das dem aufmerksamen Leser im Einzelnen mehrfach kund geben muß. Der Ton des Entschlusses mag aber dem Ausdruck wohl etwas Zuversichtliches mitgetheilt haben. Je mehr ich aber nun in den fünf Jahren seit Erscheinung meiner

Encyklopädie die Mängel in meiner Disposition des Stoffes vielfach selbst erkannt habe, um so dankbarer bin ich Ihnen für den Anlaß, den Sie mir zu nochmaliger Durchprüfung meiner Bestimmungen gegeben haben; ich bekenne sogar, daß es mir, zumal auf einem Gebiete, wo noch so Vieles unsicher und wo eine gründliche Durchführung doch von so großer Wichtigkeit ist, lieber ist, von Ihnen gegründeten Tadel, als von manchen Andern ungegründetes Lob zu erfahren.

Ehe ich mich aber zur Eintheilung der praktischen Theologie selbst hinwende, möchte ich mich kurz über den Begriff derselben mit Ihnen verständigen, so weit diese Betrachtung hier nothwendig erscheint. Im Wesentlichen meine ich in Auffassung desselben nicht von Ihnen abzuweichen, wenn auch in der näheren Bestimmung kleine Unterschiede hervortreten dürften. Fühle ich mich doch vorzugsweise zu Ihrer Behandlung der praktischen Theologie dadurch so sehr hingezogen, daß sie ganz auf der Realität eines in seiner Unmittelbarkeit ergriffenen und in großartigen Anschauungen erfaßten christlich-kirchlichen Lebens ruht, wie das denn nach Ihrem ganzen bisherigen Auftreten in der Kirche und ihrer Wissenschaft auch gar nicht anders erwartet werden konnte, ob auch an Worten haftender Fanatismus und grobe Empirie das Ihnen gegenüber neuerdings hie und da hat verkennen mögen.

Es ist eine schöne Erscheinung in unsern Tagen, daß eben jene auf dem festen Grunde der heiligen Schrift und überhaupt der lebendigen Ueberlieferung ruhende religiöse und kirchliche Realität den zerstörenden Gewalten gegenüber in Wissenschaft und Praxis immer mehr Raum gewinnt. Gewiß haben Sie sich in dieser Hinsicht, wie an den Aufsätzen unsers in jenem Boden so tief gewurzelten, feinsinnigen D. Liebner, dem Alles so frisch aus dem Innern strömt, „als ob es sich ihm zuerst ergäbe," so auch, wenigstens theilweise, an der neuerdings erschienenen Abhandlung des freilich oft

einseitig urtheilenden und aburtheilenden, aber immer kräftig in die Sache eindringenden D. Rudelbach „über den Begriff der Theologie und der neutestamentlichen Isagogik" (Zeitschrift für die gesammte lutherische Theologie und Kirche 1848. IX, 1.) mit mir gefreut. Wenn freilich letzterem die ganze Theologie nach altprotestantischer Bestimmung ein habitus practicus ist (S. 8 ff. 21. 27. 57. 58. u. öft.), so werden Sie darin wohl mit mir einen wissenschaftlichen Rückschritt sehen, wenn damit mehr gesagt seyn soll, als die Theologie sey, wie das seit Schleiermacher kein Einsichtsvoller mehr bezweifelt, eine praktische Wissenschaft, ein Wissen um des Thuns willen. Es ist daher zwar durchaus gegründet, „daß diese Wissenschaft, wie keine andere, durch unmittelbare Lebensströmungen bedingt ist, so wie sie deßhalb auch unstreitig den höchsten Trieb zur Darstellung des Erkannten hat, und in dieser Beziehung (die jedoch die untergeordnete sey) ebenso auf die Kirche befruchtend einwirkt, als von dieser — Bestimmung, Gestalt und Richtung empfängt;" darnach würde man aber nur sagen können, es wohne ihr ein habitus practicus ein, als welcher seiner Natur nach kein Subjects-, sondern ein Prädicatsbegriff ist, also nicht Hauptbestimmung einer Definition seyn kann. Wäre sie ein habitus, so wäre sie etwas einem Andern Inhärirendes, etwa eine Tugend, eine Beschaffenheit des christlichen Gemüths, und würde so mit dem Glauben oder allgemeiner der christlichen Frömmigkeit ununterscheidbar zusammenfließen. Wollte man etwas Anderes mit dem Ausdrucke bezeichnen, so wäre das gegen den Sprachgebrauch und müßte daher nothwendig Verwirrung anrichten. — Nichts aber ist gegen die Behauptung zu erinnern, daß die Theologie in jeder ihrer Entwickelungen ebensowohl praktisch als historisch und speculativ sey, nicht theils das Eine, theils das Andere, sondern, wie es die Art der praktisch-positiven oder ethischen Wissenschaften ist, Jedes in Jedem ganz. So ist denn die Theologie freilich nicht bloß Technik der Kirchenleitung, sondern eine Wissen-

schaft vom Reiche Gottes nach der Seite seiner religiösen und kirchlichen Entwickelung [a]), womit Sie, wie ich (besonders nach S. 14. Ihres Werkes) glaube, sicher übereinstimmen werden.

In der Erklärung des Begriffs der praktischen Theologie darf ich Sie also wohl ebenso als mit mir einverstanden denken, wie in dem der Theologie überhaupt, wenn ich gleich eine Definition derselben in Ihrem Buche nicht finde (die offenbar zu weite, die kirchliche Moral mit in sich begreifende Bestimmung, daß „kirchliche Ausübung des Christenthums" der Gegenstand dieser Wissenschaft sey, S. 128., ist gewiß in diesem Sinne nicht gemeint); denn das Subject des kirchlichen Thuns, welches doch der Gegenstand (S. 19.) dieser Technik ist, finden Sie nicht im Klerus als solchem, sondern in der Kirche (§. 3.). Die Kirche ist es denn auch unleugbar, welche durch unsere Wissenschaft zum Bewußtseyn über ihr Thun, ihre Selbsterbauung kommen will und soll, versteht sich, durch Vermittelung ihrer einzelnen Glieder. Sie würden also wohl ganz Liebner beipflichten, welchem die praktische Theologie „das Wissen um die Selbstthat ist, in welcher sich die Kirche fortwährend das christliche Leben vermittelt, sich zur Kirche in immer erfüllterem und wahrhafterem Sinne macht," so daß die Thätigkeiten der Kirche von ihr selbst aus- und auf sie zurückgehen und sie sich selbst darin setzt. Die Kirche als solche ist aber nicht eine menschliche, sondern eine von dem Geiste Christi beseelte und von ihm geleitete Anstalt; daher möchte ich die praktische Theologie definiren als Wissenschaft (Theorie) von der Selbsterbauung der Kirche, wie diese vermittelt ist durch ihre vom heiligen Geist geleiteten Organe." Nur sofern diese Organe sich vom Geiste Christi leiten lassen, ist ihr Thun ja ein nor-

a) Der Begriff des Gottesreichs greift intensiv und extensiv immer noch über den der Kirche hinaus.

males und als solches in das wissenschaftliche Bewußtseyn der Kirche aufzunehmen. Welches dieses aber sey, das muß sich aus der historischen, besonders der biblischen, und der systematischen Theologie zugleich ergeben, auf deren Grunde die praktische wesentlich ruht. — Bei diesen Bestimmungen kommt, wie mich dünkt, das wissenschaftlich-formale wie das Sachinteresse gleich sehr zu seinem Rechte; man wird sich aber gegen Aufnahme solcher realer Potenzen in die Wissenschaft der Theologie überhaupt so wenig wehren dürfen, als etwa gegen die der Kategorie der Liebe insbesondere in die Dogmatik und Ethik.

Diese Stellung der Sache bin ich mir bewußt erkannt und im Auge behalten zu haben, sollte es mir auch nicht überall gelungen seyn, den richtigen Ausdruck dafür zu finden; sie liegt auch bei meiner Eintheilung zum Grunde: zuerst sollte der auf systematische und historische Theologie gegründete Begriff der Selbsterbauung der Kirche durch den heiligen Geist vermittelst aus ihr selbst hervorgegangener Organe entwickelt werden — Lehre von den Principien der Kirche oder Ekklesiastik, welche viel mehr und zum Theil auch Anderes enthalten wird, als die Lehre von der kirchlichen Verfassung; dann sollte eine Darlegung der darin gegründeten Normen, der rechtlichen Stellung der realen Kirche folgen, eine Theorie, die wohl etwas zu eng als eine Lehre vom Kirchenregimente bezeichnet wurde, vielmehr als Kirchenorganisationslehre nicht auf das Kirchenrecht wird beschränkt werden dürfen, indem darin die Normen für alle nur möglichen kirchlichen Bildungen gegeben sind, also auch für die Liturgie und die kirchliche Disciplin. Schließlich entsteht die Frage nach der Technik, durch welche das mit der Leitung beauftragte Organ der Kirche seine Thätigkeit in derselben soll regeln lassen. So tritt dem ersten principiellen und dem zweiten constitutiv-regulativen Theile ein dritter technischer zur Seite, welcher eine auf das Bekenntniß gerichtete (katechetisch-

homiletische, halieutische), eine liturgische und disciplinarische Aufgabe zu lösen hat. In dieser berichtigten und vereinfachten Gestalt dürfte klarer hervortreten, was ich mit meiner Eintheilung eigentlich beabsichtigte: nicht von Verfassung, Regierung und Erbauung der Kirche zu reden, sondern die Grundlagen, die Normen und die Kunstthätigkeiten, welche bei der Selbsterbauung der Kirche in Anwendung kommen, zu behandeln, die sich so auf einander beziehen, daß jedes derselben innerlich zu dem andern fortgetrieben wird, während die letzteren die ersten aus sich so abspiegeln sollen, daß diese sich darin als nothwendig erweisen — ein rechter lebendiger wissenschaftlicher Kreislauf!

Aus dieser Stellung der Begriffe ging es denn hervor, daß ich, im ersten Theile, einer kirchlichen Fundamentallehre die Liturgik beiordnen konnte; ich betrachtete nämlich das Reich Gottes als einen ethischen Organismus, der sich zuerst in einer äußern (weltförmigen) Gestalt im Gegensatz der mehr Leitenden und mehr Geleiteten aus dem Glauben bilde — Lehre von der inneren Selbstvergliederung der Kirche, dann als der schon gebildete zu eigenthümlicher Darstellung bringe — Lehre vom Cultus: beides im weitesten Sinne genommen. Allerdings war meine Meinung, darin die Fundamentalbestimmungen alles kirchlichen Thuns zu erschöpfen, indem ich auch die Ausbildung einer kirchlichen Lehre in Bekenntnißform (das Symbolische) und das reinigende Handeln der Kirche in Beziehung auf sich selbst (die Disciplin) mit darunter begriffen dachte. — Wenn ich aber nun den zweiten Theil als Lehre von der Kirchenleitung hinstellte, so meinte ich wieder die Regierung der Kirche aus und durch sich selbst, für die ich erst die allgemein anwendbaren Normen (im Kirchenrecht), dann ihre Anwendung auf die Leitung der Einzelnen (Seelsorge) neben einander stellte: ich dachte den Seelsorger als den im Einzelnen nach kirchlichen Normen regierenden, sehe aber jetzt wohl, wie mit dieser Bestimmung nicht auszukommen ist, und begreife voll=

kommen Ihr Erstaunen, Hochverehrtester, über diese ungewöhnlichen Zusammenstellungen, nachdem meine allerdings theilweise einseitigen und noch dazu durch die Kürze der Darstellung sehr unvermittelt hervortretenden Bestimmungen mir selbst in weitere Ferne gerückt sind.

Ehe ich an der Hand der neuesten Eintheilungsversuche zu Erwägung einzelner hierher einschlagender Fragen übergehe, bemerke ich nur noch, daß die von mir mit vielleicht nicht ganz angemessenem Namen theologische Pädeutik genannte Disciplin nur durch einen Mangel an Präcision der Durchführung unter die Lehre vom Kirchendienst gekommen ist, da sie vielmehr meiner Absicht nach den Abschluß der gesammten praktischen Theologie bilden sollte, wodurch dieselbe in den allgemeinen Begriff der theologischen Encyklopädie zurückginge und so, deren Kreis abschließend, ebensowohl der Lehre vom Kirchenregimente, als der Lehre vom Kirchendienst angehöre — eine Position, die ich jetzt als unhaltbar gänzlich aufgebe.

Werfe ich nun zunächst einen Blick in verschiedene neuere Eintheilungen der praktischen Theologie, so treten mir hier als solche, die von Ihnen entweder nicht besprochen sind, oder über welche ich Ihnen gegenüber noch einige Erinnerungen aussprechen möchte, vornehmlich folgende entgegen: die in Rosenkranz's neuer Ausgabe seiner theologischen Encyklopädie (1845), die von D. Liebner, die von Kienlen und Noack in ihren Encyklopädien und dann besonders Ihre eigne; die von Rudelbach will ich aber, da sie treffliche Elemente enthält und sich mir doch zu keiner gegliederten Einheit abschließen will, zuerst berücksichtigen.

Letzterer beginnt mit der praktischen Aufgabe der Kirche und läßt alle theologischen Disciplinen gleichzeitig daraus hervorgehen, „wenn auch nur in der Form lebensvoller Andeutungen des Orts, wo man sie suchen müsse," alle Functionen der Kirche darstellend, in denen sie athme, zeuge, kämpfe und vollendet werde. Die unmittelbarsten jener Functionen

sind aber theils grundlegender, theils ausbreitender, theils erhaltender Art, durch Katechese, Predigt (κήρυγμα), Liturgie (λογικὴ λατρεία, Röm. 12, 1., den ganzen Gottesdienst als einen Liebesdienst an dem Heiligen befassend). Zwar seyen alle theologischen Disciplinen praktisch in ihren Wurzeln, Mitteln und Bezügen, aber doch vorzugsweise die den obigen Functionen entsprechenden, weil sie hauptsächlich das Wort in unmittelbarer Bewegung darstellen: Katechetik, Homiletik (besser Keryktik), Liturgik, deren Einheit die Pastoralwissenschaft sey (S. 27.). Dann folgen in einer zweiten Reihe die systematischen Disciplinen der Theologie: Apologetik, Symbolik, Dogmatik und Ethik (so weit meiner Anordnung ganz entsprechend, aber dann ins Praktische übergehend), nebst ihrem praktischen Ausgange, dem Kirchenrecht und der Kirchenregiminaltheorie (S. 39.). Die dritte Reihe bilden die historischen Disciplinen der Theologie. — Irre ich nicht, so werden Sie diese von allen übrigen ganz abweichende Eintheilung wegen des unmittelbaren Hervorgehens der einzelnen Bestimmungen aus ihrem tiefsten Grunde Ihrer Aufmerksamkeit nicht unwerth halten, aber mehr als einen Beitrag zur innern Verknüpfung der einzelnen kirchlich-wissenschaftlichen und praktischen Functionen ansehen, denn als Förderung einer wissenschaftlich-formalen Organisation des Ganzen. Doch will ich Ihrem Urtheile, hochverehrtester Herr, darin nicht vorgreifen, sondern nur aussprechen, wie mir diese immer erneute Construction aus dem Centrum doch als ein sehr nothwendiges Element erscheint, welches die formalen Constructionen immer wieder mit frischem Inhalt erfüllt, wenn sie in Gefahr sind, desselben verlustig zu gehen, was bei der Systemsucht unserer Zeit nur gar zu leicht geschieht. Dagegen wüßte ich mir von der Anordnung nichts anzueignen, da die Praxis ohne geschichtliche Grundlage und ohne begründetes System des wissenschaftlich gesicherten Inhalts wie der erwiesenen Normen entbehren würde. Was

könnte unbequemer und unorganischer seyn, als bei allen wissenschaftlichen Auseinandersetzungen auf erst zu Entwickelndes hinweisen zu müssen? Die Nachweisung, daß alle Disciplinen gleichzeitig aus der Aufgabe der Kirche hervorgehen, macht die Sache nicht besser, da es sich ja nicht um die Zeit ihrer Entstehung, sondern um die innerliche Abfolge handelt.

Liebner hat, glaube ich, das Gute dieser realistischen Construction, ohne in den eben gerügten Fehler zu verfallen; namentlich ist es ein entschiedener Fortschritt, daß er als das erste der drei Momente des kirchlichen Lebensprocesses nicht die Lehre, welches ein theoretisches wäre, sondern das praktische des Bekenntnisses, worin sich die Kirche zuerst realisire, objectiv-geschichtliche Gemeine werde und sich zugleich mit allen andern religiösen und nicht religiösen Gemeinschaften als diese bestimmte christliche auseinander setze, hervortreten läßt. Nur geräth der geehrte Freund in der Theorie des bekennenden Thuns, als einer praktisch-theologischen Symbolik, wie ich besorge, doch wieder zu sehr ins theoretische Gebiet, dem er in der allgemeinen Bezeichnung so glücklich entgangen war. Das hängt aber wieder mit einem allgemeineren Mangel zusammen, daß der Charakter der gesammten praktischen Theologie als einer Kunsttheorie nicht genug festgehalten wird. — Meine volle Zustimmung hat es aber, wenn nun weiter das Sichsetzen im Bekenntnisse nicht nur als ein einmaliges, sondern als ein fortgehendes, ja recht eigentlich als das Gemeinbildende hingestellt wird. „Die Gemeine — Kirche — entsteht, wird, bildet sich zuoberst in dem Bekenntnisse, geht in ihrem Werden zuerst in das Bekenntniß aus." Das Werden der Gemeineglieder kann nichts Anderes seyn, „als das Eingehen in die Gemeine oder sich denselben Gemeindezweck mitsetzen." Bekenner und Gemeineglied sind innerlich eins und dasselbe. Hier tritt neben der Symbolik die Katechetik als die Lehre von der Hinführung der neuen Glieder zum

Bekenntniß, d. i. zur Gemeine, hervor. Ist hier nicht aber das Hauptgewicht eigentlich auf einen andern Punct zu legen? Die Katechese ergeht ja an die schon im Schooße der Gemeine wie leiblich so geistlich Gebornen, sie will die bereits der Kirche Angehörenden zur Völligkeit des allgemeinen Priesterthums, das sich in allen Christen darstellen soll, erziehen; ist die Katechese wirklich Bildung der Unmündigen zu kirchlicher Mündigkeit, wie von Liebner anerkannt wird, so ist sie freilich Hinführung durch Erkenntniß zum Bekenntniß, aber nicht als eines erst gemeinesetzenden, sondern als eines die schon gewordene in sich realisirenden Thuns. — Fast möchte ich glauben, daß hier die kleine Differenz mehr im Ausdruck als in der Sache liegt; nur muß man bei den Ausgangspuncten recht scharf zusehen, weil leicht, was hier eine fast unmerkliche Abweichung ist, in der Verlängerung der Linien zu einer weiten Kluft wird. Meine oben gegebene Definition der praktischen Theologie nöthigt mich aber, streng darauf zu halten, daß namentlich im Anfange, im Sichselbstsetzen, die Kirche, also die schon gewordene Gemeine Subject und Object der Selbsterbauung sey. So fällt freilich die Katechese mit unter den Begriff des Cultus, soll dieser „die reale Vollziehung des im Bekenntnisse gesetzten Gemeinezwecks im concreten Ganzen der Gemeine seyn," und müßte auch nach Liebner's Ansicht hineinfallen, wenn „im Cultus der Grundgedanke der Kirche getroffen wäre"; denn offenbar könnte es dann keine Bestimmung innerhalb der Objecte der praktischen Theologie geben, worauf der Cultus sich nicht bezöge, worin nicht eins seiner Momente enthalten wäre. Daher sehe ich mich denn doch genöthigt, den Begriff des Cultus, sofern er etwas Besonderes seyn und der Liturgik als der Theorie von demselben zum Grunde gelegt werden soll, enger zu beschränken. Da kommen Sie mir mit der Bestimmung der Feier entgegen, die mir sehr willkommen wäre, müßte ich sie nicht wieder als zu speciell ansehen. Mir scheint keine andere

Definition zugleich wissenschaftlich genügend und der Realität der Sache entsprechend zu seyn, als die, daß der Cultus religiöse Selbstdarstellung der Kirche zum Zwecke ihrer Selbsterbauung ist, da dann weiter sacramentum und sacrificium als seine constituirenden Hauptmomente hervortreten. Doch ich wollte nur die Grundlagen kurz betrachten und wende mich zu diesen zurück. Da tritt uns weiter bei Liebner die Predigt als „der Höhepunct der Vertiefung der Gemeine in sich" entgegen, wobei mir das gar sehr zusagt, daß auch die Predigt ein Act der Selbsterbauung der Gemeine, natürlich der vom heiligen Geiste getragenen, und somit auch Wort Gottes ist; dafür ist es mir aber zu eng, wenn sie nun doch als „das nothwendige Moment im Fortschritte des Cultus bezeichnet wird, wo die Gemeine die noch vorhandenen Hemmungen ihrer Lebensthat stets von Neuem überwindet", wobei mich freilich der Zusatz (2. Abh. S. 91.) beruhigt, daß sie, „somit in sich selbst sich vertiefend, in ihren Lebensgrund (das Wort Gottes) hinabsteigend und daraus neu schöpfend, ihre gesammte Lebensthat von Neuem tiefer vollziehe"; nur, scheint es mir, hätte dieß Letztere der Hauptbegriff und die Ueberwindung der Hemmungen das consequens seyn müssen. Wahrhaft meisterhaft erscheint mir aber dann die Charakteristik des Wesens der Predigt „als einer Rede der Gemeine mit sich selbst (ὁμιλία in seiner schönen reichen Urbedeutung)", einer „Lebensdialektik der Gemeine." Die Disciplin als der weitere Fortschritt scheint mir ganz genügend abgeleitet, wenn gesagt wird (S. 81.), „der kirchliche Organismus müsse endlich aus der concreten Einheit und Ganzheit des Cultus fortwährend seine Glieder wieder in ihre Besonderheit entlassen, damit sie nun auch individuell den Zweck vollziehen, die Lebensthat vollbringen. Aber er kann sie eben als seine Glieder darin nicht verlassen, sondern er hält sie auch in dieser ihrer Besonderheit fortwährend an sich, versichert sich ihrer fortwährend als seiner Glieder, revidirt sie unter

dem Gesichtspuncte, dem Zwecke des Ganzen" (S. 81.). So werden lebensvoll die drei Theile der praktischen Theologie, die Lehre vom Bekenntniß, vom Cultus und von der Disciplin, abgeleitet, die auf solche Weise nur in organischen Unterschieden wurzeln, „daß keiner ohne das volle und durchdringende Bewußtseyn von der großen umfassenden Disposition des Lebensprocesses der ganzen Kirche behandelt werden könne" (S. 100.). Gewiß sehr bedeutend und ein Zeugniß von dem Ernste, mit welchem unser Liebner diese Aufgabe ergriffen hat, ist die Bemerkung, daß alle diese kirchlichen Thätigkeiten ihrer allgemeinen Wesenheit und Nothwendigkeit nach schon begriffen, vorausgesetzt seyn müssen, um bei dem Begriffe des kirchlichen Amtes (also auch überhaupt bei der Lehre von der Verfassung der Kirche) dessen ganzen intensiven Inhalt zu haben, wobei ich auf die schöne Entwicklung des ganzen Processes, in welchem sich die Kirche zu diesen Thätigkeiten und in ihnen entfaltet, hingewiesen haben möchte (S. 103—105.).

Wegen dieser etwas ausführlichen Darlegung der liebner'schen Construction des Organismus der praktischen Theologie möchte ich mich fast bei Ihnen entschuldigen, meine aber doch, aus einem doppelten Grunde dazu berechtigt gewesen zu seyn. Zuerst scheint mir nämlich in Ihrer Kritik (S. 116—118.) die ganze Bedeutung dieses so tiefgehenden Versuchs nicht hervorzutreten, dann sind es ganz andere Puncte, bei welchen ich kritische Bedenken habe, als die von Ihnen hervorgehobenen. Unter den letztern ist aber einer, der mich vorzüglich zu einer ausführlicheren Besprechung veranlaßt hat. Es ist mir nämlich unter dem Eindrucke des ersten Artikels von Liebner's Aufsatze gerade so wie Ihnen gegangen, daß ich meinte, er behandle die Lehre von der Verfassung zu formal, komme dabei „nicht aus den Abstractionen heraus und nur durch einen Sprung zur Wirklichkeit des Amts", oder, wie mir sich der Einwurf gestaltete, er behandle die Verfassung der Kirche zu sehr nur

als Voraussetzung und leite sie nicht genügend aus dem Innern der Kirche ab; von dieser Meinung konnte mich, wie es mit solchen vorgefaßten Annahmen geht, auch die Lesung des zweiten Artikels nicht abbringen. Erst beim wiederholten Erwägen Ihrer Einwürfe and der durch dieselben getroffenen Darstellung ist mir die volle Absicht der letzteren klar geworden, welche mir von unserer beiderseitigen Kritik, wenn sie in ihrem Zusammenhange gefaßt wird, bei weitem nicht in dem Maße getroffen zu werden scheint, als ich es früher glaubte. Erlauben Sie auch hier, daß ich die Deduction, wie ich sie fasse, kurz darlege und daran dasjenige knüpfe, was mir auch jetzt von Bedenken übrig bleibt.

Es ist wohl echt wissenschaftlich, wenn unser geehrter Freund von den Principien aus durch allgemeinere Bestimmungen zu immer concreteren fortgeht, bei denen man jene aber als Grundlage immer noch im Sinne behalten soll, etwa so, wie der Generalbaß die harmonisirte Melodie begleitet, ohne doch je für sich hervorzutreten. So sollen die Thätigkeiten der Kirche, Bekenntniß, Cultus und Disciplin, noch gedacht werden, so lange sie von den Organen getrennt sind, durch welche sie geübt werden. Vom allgemeinen Priesterthume aller Christen beginnt daher die Betrachtung, „in welchem das Wirken ursprünglich von Allen ausgeht", indem „der ganze Fonds und das Recht alles Wirkens ursprünglich auf die gleiche Weise in der Gemeine ruht" (S. 103.); hier ist die Grundlage des clerus naturalis, der es aber doch noch nicht zu einer geordneten kirchlichen Thätigkeit bringt. Die darin begonnene factische Wechselwirkung Aller auf einander, der einmal begonnen habende dialektische Trieb könne nicht eher ruhen, als bis er seine höchste Potenz erreicht habe, d. i. die Kirche setzt zu höchst die Totalität ihrer Thätigkeit aus sich heraus und in einem Puncte sich gegenüber, um darin zu ihrer concentrirtesten, universellsten Bewegung und Fortbewegung zu gelangen. Der Einheitspunct (Focus) nun, in welchem die

Kirche fortwährend sich in ihrer Thätigkeit innerlichst zusammennimmt, um als Ganzes weiter zu gehen, ist das kirchliche Amt, dessen persönliche Erfüllung der Geistliche sey; nur in diesem vollen Gegensatz und seiner fortwährenden Ausgleichung werde das Wirken wahrhaft organisch. Das Amt setze alle oben angegebenen Thätigkeiten schon voraus, sey ohne sie leer. Die Kirche, um sich organisch zu vollenden, muß nothwendig durch das Amt hindurchgehen. Die Einzelnen haben im Klerus nicht ihren persönlichen Einheitspunct, welcher vielmehr Christus ist, sondern eben nur den ihres organischen Wirkens; die persönlichen Träger des Amts bleiben immer Glieder, wie alle Andern, die sich nur durchs Amt unterscheiden, so daß man das Persönliche nicht als das Erste setzen darf, indem dadurch entweder ein gar nicht festzuhaltender fluctuirender oder ein absoluter Unterschied gesetzt würde, durch welchen der wahre Begriff des Amtes verloren ginge. In diesem Zusammenhange wird nun (S. 107.) gesagt: „Der sogenannte clerus naturalis, wenn er nicht wesentlich die obige Deduction des Amtes selber seyn will, kann nur durch einen Sprung zum clerus positivus werden", die Kluft, die da zu überspringen ist, immer nur durch den schon gewonnenen Begriff des Amts ausgefüllt werden. Das heißt also: es bedarf dazu einer positiven Einrichtung, die Kirchenleiter sollen nach guter menschlicher Ordnung rite vocati und zwar die „erfülltesten, reichsten Glieder" seyn, aber ohne daß dieß ausschließt, daß es auch außerhalb des Amtes solche gebe. Der Kleriker ist eben als Diener Christi persönlicher Repräsentant des Bewußtseyns der Gemeine und Geistlicher, πνευματικός (S. 109.). Dieß ist die Deduction des geistlichen Amtes, welches, in sich eins, sich nach verschiedenen Gaben in verschiedene Aemter unterscheidet. Es dürfte demnach jener Sprung nicht eben so bedenklich seyn, wie er Ihnen erscheint, da er das Charakteristische aller positiven Bestimmungen ist. Dagegen gestehe ich, nicht begreifen zu können, wie Liebner

in seiner zweiten Abhandlung die so bestimmte Lehre von der Verfassung als die Form den drei folgenden Momenten als dem Inhalt entgegensetzen kann, da jene gerade so reich an Gedankeninhalt ist, als diese, indem sie alle Bestimmungen der letzteren implicite in sich trägt.

In andern Bedenken und Ausstellungen bin ich entweder mit Ihnen einverstanden, oder überlasse dem theuren Collegen, weil sie nicht wesentlich zur Betrachtung der Eintheilung der praktischen Theologie gehören, sich selbst mit Ihnen darüber zu verständigen. Nur Einen Punct erlaube ich mir noch hervorzuheben, in welchem Ihre Kritik mich noch mehr trifft. Sie äußern wiederholt den Zweifel, ob die seit Schweizer herrschende, auch von mir befolgte Anordnung die richtige sey, vermöge deren nicht bloß in der katholischen, sondern auch in der protestantischen Theologie die Verfassungslehre das Erste seyn solle (S. 118. vergl. S. 110.). Damit treffen Sie nun meine Absicht nicht ganz und wohl noch weniger die von Liebner; nicht die Lehre von der Verfassung, sondern die von der inneren Organisation der Kirche soll das Erste seyn; von der Verfassung oder Bethätigung in festen äußern Formen würde auch ich, wie Sie wollen, an verschiedenen Orten und in verschiedenen Beziehungen reden. Ich sehe aber nicht, wie die praktische Theologie anders einen festen Boden gewinnen kann, als wenn zuerst die Theorie von der Kirche selbst und ihrer inneren Gliederung, wie nicht minder von den Organen, durch welche sie vorzugsweise thätig ist, und von den Mitteln, welche ihr dabei zu Gebote stehen, wissenschaftlich entwickelt wird, mag auch das heuristische Verfahren bei der ersten Ermittelung dieser Begriffe den umgekehrten Weg einzuschlagen haben. — Nun weiß ich zwar nicht mit Sicherheit zu sagen, wie Sie sich gegen eine solche kirchliche Fundamentallehre als ersten Theil der praktischen Theologie verhalten, da ich finde, daß Ihr erster principieller Theil, welcher die Idee des kirchlichen Le-

bens deducirt, doch nicht umhin kann, die Begründung der Gemeine, die Thätigkeiten, in welchen das kirchliche Leben sich auseinander legt, und das Verhältniß der christlichen Gemeine zu andern Arten von Gemeinschaft zu betrachten, welche im Natur- und Culturleben gegründet sind, damit aber auch das kirchliche Amt und sein Verhältniß zur Gemeine in Betracht zu ziehen und dann, bei Charakterisirung des evangelisch-kirchlichen Lebens, die Grundsätze des evangelischen Kirchenthums, den Protest desselben gegen Hierarchie und ähnliche Puncte zu besprechen, welche doch in einer kirchlichen Fundamentallehre erst scheinen zu einer vollständigen Erledigung kommen zu können.

Verstehe ich aber Ihre Einwendung hier richtig, so wollen Sie sagen, daß es die katholische Weise sey, mit dem Aeußern des kirchlichen Bestandes anzufangen und dann zum Innern fortzuschreiten, während eine protestantische Behandlung den umgekehrten Gang verlange. Und allerdings ist es ganz richtig, daß für den Protestanten sein Verhältniß zur Kirche durch das unmittelbare Verhältniß zu Christo bedingt, dieses letztere also nothwendige Voraussetzung für das Bestehen der Kirche selbst sey; aber nichts desto weniger ist doch jedes Aufnehmen in die Gemeinschaft Christi schon selbst zugleich Gemeine bildend oder die bereits gebildete fortsetzend; im μαθητεύειν liegt die Einverleibung in Christum, dessen Ausdruck dann alsobald die Taufe als das begründende Zeichen der Gemeinschaft ist. Das κατηχεῖν ist nicht ein Lehren als solches, sondern ein Hinführen zur Gemeinschaft mit Christo durch Erweckung des Glaubens, das als solches immer nothwendig die Kirche, das Reich Gottes in seiner äußern Begründung, schon voraussetzt. Also auch von dieser Seite wäre wohl nichts dagegen zu erinnern, wofern der Begriff der Kirche nur innerlich und frei genug aufgefaßt wird; sie ist doch immer die richtig lehrende und die Sacramente verwaltende. Die römische Kirche wird hier aber Alles von der durch Auctorität schon fertig hingestellten, von

der bereits fertig gewordenen, nicht von der noch werdenden Kirche verstehen und dadurch die Sache gleich von ihrem Ausgangspuncte an ins Aeußerliche ziehen. Freilich brauchte ich einem so tiefen Ergründer der Differenzen beider Kirchen, wie Sie es sind, gar nicht so viel zu sagen, wäre nicht meine Absicht, so auf einem gemeinsam anerkannten Boden meine Stellung zur Sache zur Klarheit zu bringen und so Ihnen vielleicht näher zu rücken. Ich wenigstens wüßte ohne eine vorausgeschickte Ekklesiastik in der praktischen Theologie nicht aus der Stelle zu kommen, wollte ich mir nicht fortwährend Anticipationen gestatten. Die Grundlagen dafür sind aber ja in der Dogmatik und Ethik schon entwickelt, als deren Summa sie wohl nach Einer Seite hin betrachtet werden kann, so daß ich in dieser Stellung der Disciplin Katholisches so wenig sehen kann, als in der Aufnahme der nur richtig verstandenen kirchlichen Tradition überhaupt in die protestantische Theologie.

In diesem Puncte würde ich mich jedenfalls mit Ihnen sehr viel leichter verständigen, als mit Kienlen, der in seiner Encyklopädie (1845) auch einen principiellen, constitutiven und technischen Theil der praktischen Theologie unterscheidet, dem ersteren aber die Apologetik und Polemik zuweist, also nicht, wie Liebner, den Act des Bekenntnisses als den begründenden vorausstellt, sondern vielmehr ein der Einheit des christlichen und kirchlichen Lebens doch immer nicht sehr wesentliches Thun der Vertheidigung und des Angriffs, das er selbst unter dem gemeinsamen Namen der antithetischen Theologie zusammenfaßt (§. 83. Anm.); wie dieser Theil dennoch ein principieller heißen könne, mag der scharfsinnige Mann selbst zusehen. — Noch bedenklicher bin ich, mehr noch um der Sache willen, als wegen des willkürlichen Sprachgebrauchs, wenn auch im dritten technischen Theile die Seiten des Cultus und der Sitte einander entgegengestellt werden; nur ungefähr correspondirt Ersteres der Theorie des Kirchendienstes mit verändertem, aber schwerlich richtigerem Gesichtspuncte,

indem es die Homiletik, Euchetik (eine Theorie, die ich einerseits von der Homiletik, andererseits von der Liturgik nicht zu trennen wüßte) und Hymnik befaßt. Aehnliche Bedenken hinsichtlich der Scheidung des Zusammengehörigen habe ich, wenn in der Technik der christlichen Sitte die erziehende Wirksamkeit (doch wohl der Kirche, nicht der Kleriker) zur Bildung des christlichen Volks in Beziehung auf die Mündigen in der Gemeine, die Unmündigen darin, die außerhalb des Gemeineverbandes Stehenden in der Seelsorge im weitesten Sinne ihre Stelle findet, welche darnach in Pastoraltheologie, Katechetik und Keryktik eingetheilt wird und die erziehende Wirksamkeit zur Bildung des christlichen Klerus im weitesten Sinne (theologische Pädeutik) begreift. Sie sehen aber, wie das Wesentliche darin mit meiner jetzigen weiter fortgebildeten Eintheilung übereinstimmt.

Recht von Herzen bekenne ich mich aber dazu, in dieser Untersuchung mit Ihnen zu den Suchenden zu gehören, und wüßte namentlich die Zuversicht, mit allen Grundbestimmungen hier fertig zu seyn, nicht in mir zu finden, wie sie aus des D. Ludwig Noack Darstellung der praktischen Theologie in seiner „speculativen Religionswissenschaft im encyklopädischen Organismus ihrer besondern Disciplinen" (1847) so siegesfreudig uns entgegentritt. Der dritte Theil der theologischen Encyklopädie als die Pragmatologie der religiösen Idee oder der praktische Organismus der absoluten Religion hat die Realisirung derselben zum concreten Daseyn der Gottmenschheit als dem Reiche der Gottessöhne in seiner actuellen Gegenwart zum Gegenstande, wobei sich die Speculation zu ihrer höchsten Bestimmung erhebe, nämlich eine wesentlich constitutive, Daseyn setzende, die Wirklichkeit durch die Idee verjüngende Macht zu seyn (S. 526.). Geht es Ihnen so, wie mir, daß Ihnen in diesen luftigen Regionen abstracter Bestimmungen der Athem ausgeht und der Stoff unter den Händen schwindet, und wissen auch

Sie mit einer „absoluten Praxis" (S. 527.) keinen klaren Gedanken zu verbinden, so wäre mir das eine erfreuliche Bestätigung der Gesundheit des horror vacui, der mich bei dieser Behandlungsweise ergreift, und ich würde desto zuversichtlicher in den drei Theilen der praktischen Theologie, der Wissenschaft des absoluten Priesterthums, der absoluten Pädagogik und des absoluten Cultus der religiösen Idee, nur farblose Schemen der kirchlichen Principienlehre, der Pastoraltheologie und Liturgik im weitesten Sinne erkennen. Sollten Sie aber in dieser Hinsicht glücklicher seyn, als ich, und in diesen absoluten Gletscherregionen irgend ein Moment eines wahren methodischen oder sachlichen Fortschritts entdecken, so möchte ich von Niemandem lieber darüber belehrt seyn, als von Ihnen. Bis dahin nehme ich an, daß ein in Luft gepflanzter Baum nur Scheinfrüchte tragen könne, und beruhige mich, wenn ich es bei Prüfung des Einzelnen nicht anders finde.

Mit viel mehr praktischem Tacte scheint mir doch Rosenkranz zu verfahren, wenn er in der praktischen Theologie den singulären, particulären und universellen Kirchenorganismus unterscheidet und den ersten in einer kirchlichen Symbolik, Pragmatik und Latreutik behandelt wissen will; der zweite und dritte Abschnitt bildet aber hier offenbar Ein Ganzes, das nur der Dreitheiligkeit zu Liebe gespalten ist. Durch eine nähere Prüfung auch dieser Eintheilungen würde ich indessen fürchten, Ihre Geduld zu ermüden; das Urtheil darüber liegt implicite im Vorigen und weitere Resultate für meinen Zweck wüßte ich daraus nicht zu ziehen.

Statt dessen gestatten Sie mir, noch Einiges zur Begründung meiner eigenen Eintheilung hinzuzusetzen. Wenn ich zuerst in einer kirchlichen Principien- oder Fundamentallehre der kirchlichen Thätigkeit ihr Subject (die Kirche selbst), ihr Ziel und ihre Stellung im Allgemeinen anweise, so kann ich dabei nicht mit Ihnen vom urbildlichen Begriff des christlichen Lebens in der Gemeinschaft anfangen, obwohl auch

ich in ihr die Grundlage der Lehre von der Kirche finde; aber nur deßhalb nicht, weil ich die praktische Theologie im Zusammenhange des gesammten Systems der Theologie betrachte und daher jene allgemeine Grundlage als schon in der Dogmatik und Ethik entwickelte Voraussetzung behandeln darf. Als solche erscheint es dann freilich mit dem Bekenntniß als Grundlage der Kirchenbildung, mit ihrer Gliederung nach innen und ihren Verhältnissen zu den verschiedenen ethischen Gestaltungen in der Menschheit, wie ich dieß in den Paragraphen 84—87. meiner Encyklopädie entwickelt habe, großentheils in Uebereinstimmung mit dem, was Sie im ersten Theile Ihrer praktischen Theologie abhandeln. Nur habe ich hier schon zu viel vom Kirchenrecht hineingezogen, besonders in Aufnahme der kirchlichen Politik, die ich, wie ich Ihnen zugebe, nicht vom Kirchenrecht hätte trennen sollen und jetzt lieber dem zweiten constitutiven Theile zuweisen würde. Hier tritt dann der Kirchenorganisationslehre die Liturgik als die Theorie des kirchlichen Gottesdienstes, in welcher alle einzelnen Acte desselben abgeleitet und begründet werden, zur Seite. Unter Gottesdienst oder Cultus (wenn der Begriff nicht, wie oben geschehen ist, bloß formal, sondern auch concret ausgesprochen werden soll) verstehe ich nämlich „dasjenige darstellende religiöse Handeln, in welchem die Kirche ihr Verhältniß zu dem versöhnten Gott in festen Formen ausprägt.“ Die verschiedenen Seiten, welche in diesen beiden Zweigen des constitutiven Theils liegen, werden im dritten technischen ausgeführt: in einer Technik der Leitung der einzelnen Gemeine und ihrer Glieder — Pastoraltheologie; einer Anweisung zur Ausführung der Predigt, Katechese und Liturgie mit Einschluß der Hymnologie — Homiletik, Katechetik und — sollte hier doch auch noch eine Latreutik als Theorie der Ausübung des Cultus ihre Stelle finden?; endlich einer Theorie der Bildung kirchlicher Lehrer und der Einrichtung religiöser Bildungsanstalten, wofür ich bis jetzt keinen besseren Namen als den der kirchlichen Pädeutik gefunden habe.

Eine Technik der freien schriftstellerischen Thätigkeit möchte wohl am richtigsten ganz aufgegeben werden, da sie kaum mit Erfolg durchzuführen seyn wird. Fragen Sie aber, warum in meiner Eintheilung der Gegensatz der Confessionen gar keine Stelle habe, so ist meine Antwort: weil die praktische Theologie es eben nur für die eigene Confession ist, neben der die anderen Confessionen nur als Gegensatz, das Allgemeine nur als das Allen Gemeinsame zur Sprache kommen kann. Gegen eine eigene Halieutik oder besser Apostolik als eine Technik des Missionswesens hätte ich dagegen nichts zu erinnern, wie denn in diesem technischen Theile, je nach den Bedürfnissen einer Zeit, gewisse Theile wohl mit Recht selbständig ausgeführt werden, für welche es zu anderer Zeit solcher Ausführung nicht bedarf.

Sie werden nun aber erwarten, daß ich mich zum Schlusse noch über mein Verhältniß zu Ihrer eigenen Eintheilung der praktischen Theologie ausspreche. Da muß ich aber leider mit dem Bekenntniß anfangen, daß es mir nicht hat gelingen wollen, der Grundlagen derselben nach diesem ersten Bande mit Sicherheit Herr zu werden, weder in Beziehung auf den Eintheilungsgrund, noch rücksichtlich des dadurch bestimmten Schema's.

Das erkenne ich freilich auf den ersten Blick, daß Sie Ihre frühere Eintheilung nach den kirchlichen Thätigkeiten in mehr fundamentale, stiftende, und mehr conservative, erhaltende, wenn auch nicht ganz aufgegeben, doch sehr erweitert haben, so daß jenem Gegensatze nur noch eine untergeordnete Bedeutung zukommt, mehr für die Charakteristik, als für die Anordnung und Gliederung der einzelnen kirchlichen Functionen. Sie verlangen jetzt, daß diese „vom allgemeinen zum historischen, vom historischen zum Kunstbegriffe fortschreiten," und legen damit auf die technische Seite großes Gewicht. Dann sagen Sie: „Demnach wird uns der urbildliche Begriff vom kirchlichen Leben, der jetzige Zeitpunct seiner protestantischen Entwickelung

und der leitende Gedanke für alle zu erfüllenden Aufgaben besonders beschäftigen." So gewinnen Sie jetzt, wenn ich Ihre Bestimmungen (S. 128.) nicht mißverstehe, einen ersten principiellen Theil, welchem sich ein zweiter anschließt, den Sie doch wohl als einen technischen denken. Wenigstens sagen Sie, auf jenes gründe und daran knüpfe sich der leitende Gedanke der amtlichen Thätigkeit, der sich nach der schon früher erkannten Mannichfaltigkeit der letzteren dergestalt specialisiren müsse, daß sich für jede Aufgabe der urbildliche Begriff mittelst des protestantischen in kritischer und vorbildender Kraft bis zur Erkenntniß der Verfahrungsweise entfalte; jenes Mannichfaltige der Thätigkeit führe aber zunächst auf den Unterschied der unmittelbar auf die Erbauung gerichteten und der reflexiven, ordnenden. Die Theorie der Principien soll aber doch ebensowohl praktisch seyn, als die Technik der amtlichen Thätigkeit; sie muß also doch aus dem Ganzen des kirchlich-christlichen Lebens heraus die Kirche ihrem wahren Wesen nach organisiren oder construiren; darauf müßte Ihr erster Theil, der das kirchliche Leben behandelt, sich, scheint es, jedenfalls beschränken, soll er nicht mit der kirchlichen Moral zusammenfallen. Dann wäre es aber eher das Leben der Kirche selbst, als das kirchliche Leben, um das es sich handelt, und ich sehe nicht, wie Sie dazu gekommen sind, den Begriff des natürlichen und positiven Klerus, des geistlichen Amts in seinen verschiedenen Gliederungen schon in der Einleitung zu betrachten. Da könnte Ihnen Freund Liebner leicht mit größerem Rechte Ihren Vorwurf zurückgeben, daß Sie das kirchliche Amt nicht aus dem Organismus der Kirche recht hervorgehen lassen, was doch gerade eine Hauptaufgabe für Ihr erstes Buch seyn müßte, wo jene Ableitung allein im rechten Zusammenhange erscheinen würde.

Hier behandeln Sie zuerst die Idee des kirchlichen Lebens oder dessen urbildlichen Begriff, dann das evangelisch-kirchliche Leben und den gegen-

ckung der Frömmigkeit abzielen (in diesem engeren Sinne soll das Unmittelbar-auf-Erbauung-Gerichtet-seyn doch wohl verstanden werden), andere, die mehr auf Ordnung und Leitung der Gemeine gerichtet sind. Auch wüßte ich nichts dagegen einzuwenden, wenn zu jenen der Dienst am Worte, die Feier (activ zu nehmen?) und die eigenthümliche Seelenpflege gerechnet wird, und wenn von der ordnenden Thätigkeit gesagt ist, daß sie theils inneres, theils äußeres Kirchenrecht bilde und in objectiver Beziehung als eine Gesetzgebung, welche sich auf die erbauende Thätigkeit zurückerstrecke oder andere ergänzende hervorbringe, in subjectiver Beziehung als Regierung und Verfassungsbildung sich betrachten lasse (S. 128.). Allein einen nothwendigen wissenschaftlichen Gang kann ich darin nicht entdecken und muß bis zur Nachweisung desselben, die wohl im zweiten Bande erfolgen soll, noch immer die Ueberzeugung festhalten, daß, die Anordnung aus praktisch-theoretischem Gesichtspuncte betrachtet, es richtiger sey, das Ganze, innerhalb dessen gewirkt werden soll, erst seinem innern und äußern Organismus nach, also in der Sphäre des Rechts (im weitesten Sinne des Worts) zu betrachten, dann erst das Technische des Wirkens innerhalb dieses Organismus. — Da jedoch nach Ihrer Behandlung das Verfassungsmäßige, also ein Theil des Rechtsgebiets, im ersten principiellen Theile seine Erledigung findet, so kommen Sie, wie es mir scheint, in den Fall, kirchenrechtliche und kirchenpolitische Gegenstände an zwei Stellen behandeln zu müssen, wogegen ich nach Obigem nicht so viel einzuwenden haben kann, wenn es nur aus verschiedenen Gesichtspuncten geschieht. Hier fehlen mir aber noch in Ihrem Werke die Unterlagen für ein sicheres Urtheil.

Indem ich Ihnen nun aber schließlich für vielfache Belehrung und Anregung meinen Dank sagen will, drängt sich mir die Bemerkung auf, wie doch auf diesem Gebiete

der praktischen Theologie in formaler Hinsicht noch so wenig Einigung auch unter denjenigen zu Stande gekommen ist, die im Grunde doch so einig sind und der Sache nach auf gleichem Boden stehen. Durch offenes Aussprechen aller Bedenken und ihrer Gründe wird diese Verwirrung vielleicht am ersten nach und nach gehoben, vorausgesetzt, daß wir Alle nach Ihrem Vorbilde uns immer in die Realität des christlich-kirchlichen Lebens vertiefen und auf das Eine hinsehen, was noth ist, ungeirrt durch allerlei Blendwerk wechselnder Zeitmeinungen. Dieß Interesse der Verständigung hat mich eben zu diesem Versuche, die Sache mit Ihnen zu besprechen, hingetrieben.

Blicken wir aber von unserm Gegenstande hinweg und auf andere Zeiterscheinungen hinüber, so finden wir es auf vielen Gebieten in einer Zeit, die doch vorzugsweise objectiv seyn will, kaum anders: überall Mißverstand und Uneinigkeit über Principien wie über wissenschaftliche Formen! Aber ich hoffe zuversichtlich, daß aus diesen Gegensätzen eine weit reicher durchgebildete und dauerhaftere Einheit hervorgehen soll. Wodurch könnte solche Hoffnung mehr gestärkt werden, als durch die Anschauung des kirchlichen und theologischen Wirkens von Männern, wie Sie? In diesem Sinne bitte ich Sie, hochverehrtester Herr Oberconsistorialrath, diese Zeilen freundlich aufzunehmen.

3.

Otfried's althochdeutsches Evangelienbuch.

Von

D. G. V. Lechler,
Diakonus in Waiblingen.

Indem wir das in der Ueberschrift genannte Buch in einer theologischen Zeitschrift besprechen, glauben wir nichts Ueberflüssiges zu thun. Denn wenn wir uns nicht ganz täuschen, so hat Otfried von Seiten der deutschen Theologen bisher bei weitem weniger Beachtung gefunden, als er in der That verdient. Während alle möglichen Schriften der griechischen und lateinischen Kirchenväter oder der mittelalterlichen Scholastiker die Aufmerksamkeit gelehrter Theologen schon gründlich beschäftigt haben, ist über Otfried eine theologische Arbeit nicht vorhanden. Und doch steht nirgends geschrieben, daß ein Buch, sobald es lateinisch oder griechisch geschrieben ist, einen Deutschen mehr interessiren müsse, als wenn es altdeutsch ist. Sollte man doch denken, das Wort: patriam fugimus, das nach Lichtenberg die Aufschrift über dem Kopfe jedes Deutschen seyn muß, habe seine Zeit gehabt, und vaterländische Ehre und die Klänge der Muttersprache seyen uns auch auf kirchlichem und theologischem Gebiete theurer und werther geworden! Und ist es nicht ein Unrecht, daß deutsche Theologen den guten Otfried an die Forscher deutscher Sprache und an die Geschichtschreiber deutscher Dichtung und Litteratur, an die Grimm, die Lachmann, die Gervinus stillschweigend ganz und gar überlassen,

als hätte gegenüber einem altdeutschen Evangelienbuch deutsches Christenthum und deutsche Theologie nicht auch sowohl Rechte geltend zu machen, als Pflichten zu erfüllen? So haben wenigstens vorzeiten die deutschen Theologen nicht gedacht: erster Herausgeber des Otfried ist ein berühmter Theologe der Reformationszeit gewesen, der zwar nur ein Adoptivkind Deutschlands war, der gelehrte Blacich aus Albona in Istrien, gemeiniglich Matthias Flacius Illyricus genannt. Auf dem Titelblatt dieser Ausgabe (Basel 1571) ist der Zweck derselben folgendermaßen angegeben: „Der alten Teutschen spraach und gottsforcht zu erlernen, in truck verfertiget." In neuester Zeit hat dagegen am meisten die sprachliche und litterarische Seite die Aufmerksamkeit auf diesen Gegenstand hingelenkt, und jetzt will man sogar allen Werth desselben ausschließend auf diese Seite legen. Wenigstens sagt Gervinus: „In Zeiten, die viel Frömmigkeit und wenig Geschmack hatten, ist Otfried's Werk von den Flacius und Gassarus hervorgesucht und angestaunt worden; Erzeugnisse dieser Art haben vom 16. bis zum 18. Jahrhundert außer dem sprachlichen und poetischen auch noch ein anderes, das christliche Interesse erregt. In unseren Tagen schlägt man das letztere nicht mehr so hoch an, das sprachliche dagegen um so höher" (Geschichte der poetischen Nationalliteratur der Deutschen. 2. Ausg. S. 78. 88.). — Wir halten indessen weder den Satz für ein Axiom, daß Frömmigkeit und Geschmack entgegengesetzte Pole bilden und daß mit dem Zunehmen des einen nothwendig das andere abnehme, noch die Behauptung für eine thatsächliche Wahrheit, daß das religiöse Interesse in unserer Zeit sein Gewicht verloren habe. Und um von dem Allgemeinen auf unsern besonderen Gegenstand zurückzukommen, so muß in einer Zeit, wo die dem Deutschkatholicismus zu Grunde liegende Idee, wenn auch noch so oberflächlich gefaßt und noch so schief gedreht, viele Gemüther bewegt hat, wo überhaupt die

Stellung unseres Volks zum Christenthum so lebhafte Theilnahme für und wider erregt, ein Denkmal wie Otfried's Werk sehr hoch angeschlagen werden, wenn es gilt, „der alten Teutschen gottsforcht zu erlernen", mit andern Worten die innere Entwickelung des Christenthums in unserem Volke zu erkunden. Flacius macht in der deutschen Vorrede zu seiner Ausgabe Otfried's in dieser Richtung einige Bemerkungen, die freilich überwiegend vom unmittelbaren Interesse des Reformationszeitalters ausgehen, aber darum doch auch für uns noch beachtenswerth sind; er sagt: „Wer fleißig darnach forschet, der findet immerzu gar viel solche anzeigung oder gewisse Zeichen eines bessern Stands der Religion, so zuvor gewesen, welche als (so zu reden) rechte Heilthumb mann mit allem fleiß suchen und herfür ziehen soll, die waare und rechte uralte Religion damit zu erkleren und zu beweisen. — Ein solches Zeichen und Zeugniß eines bessern Zustandes der Religion mag auch dieses Buch seyn, darinnen die vier Evangelisten vor 700 Jaren in Teutsche Reimen vertolmetschet und in ein einige Erzelung gebracht worden." — So gewiß aber das Buch ein Zeitinteresse für die Periode der Reformation gehabt hat, so gewiß ist dasselbe auch für die Gegenwart eben in religiöser Hinsicht einer Aufmerksamkeit werth, welche es bisher gleichwohl nicht gefunden hat. Wir haben deßhalb versucht, den Gegenstand zu bearbeiten, und hoffen, daß einstweilen, bis etwa ein wirklicher Kenner und Meister altdeutscher Sprache und Litteratur etwas Tüchtigeres in der angedeuteten Rücksicht darbietet, theologische Leser doch hie und da etwas Beachtenswerthes in unserem Versuche finden werden.

Ueber Otfried's Persönlichkeit und Lebensgang stehen uns nur wenige feste Anhaltspuncte zu Gebot, doch hat man, bei treuer Benutzung dieses Wenigen, mit Hülfe der Combination einige deutlichere Umrisse seiner Le-

bensverhältnisse zu zeichnen gewußt a). Zwar schon seine Heimath genauer zu bestimmen, ist bis jetzt nicht gelungen. Daß er von Geburt ein Franke gewesen, schließt Lachmann aus dem Umstand, daß Otfried seine Sprache Frenkisga zungûn nennt; wenn übrigens derselbe Gelehrte, nach dem Vorgang von Jakob Grimm, aus einer Stelle über das Heimweh (I, 18. 25 ff.) schließt, daß Otfried's ursprüngliche Heimath von seinem spätern Wohnorte Weißenburg weit entlegen gewesen sey, so scheint ein Mißverständniß jener Stelle zu Grunde zu liegen; sieht man die Worte genau an, so spricht der Dichter von einer vergangenen Zeit, in der er einst in der Fremde gewesen sey und den bittern Schmerz des Heimwehs empfunden habe, und dieß führt darauf, daß er jetzt, wo er schreibt, nicht im elitenti, sondern in seinem heimingi seyn muß. Wir treten deßhalb Wackernagel bei, der die Worte auf den früheren Aufenthalt in auswärtigen Klöstern, in denen Otfried seiner gelehrten Bildung wegen sich aufgehalten hatte, bezieht und annimmt, daß derselbe aus der Gegend stammte, in der er später als Klostergeistlicher lebte, nämlich im nördlichen Elsaß, wofür auch die Eigenthümlichkeit seiner Mundart spricht, in welcher die Strenge der oberdeutschen und die Weichheit der niederdeutschen Sprachform sich zu einer wohllautenden Mischung ausgleichen. Von Otfried's Bildungsgang wissen wir nur so viel zuverlässig, daß er theils in Fulda den Unterricht des Rhabanus Maurus genossen hat, theils von einem Salomo, der später Bischof von Constanz wurde, unterrichtet worden ist. Aber wo Letzteres stattgefunden hat, in Constanz oder vielleicht in St. Gallen, und ob der Aufent-

a) Lachmann, Art. Otfried in der Allg. Encykl. der Wiss. u. Künste von Ersch und Gruber, Sect. 3. Th. 2. 1836. S. 278—282. Wilh. Wackernagel, Otfried von Weißenburg, in den Elsäss. Neujahrsblättern für 1847, von A. Stöber und F. Otte. S. 210—237.

halt in Fulda oder der Unterricht bei Salomo früher stattgefunden hat, ist unentschieden. Lachmann läßt den Otfried erst von Fulda aus nach St. Gallen zu Salomo kommen, wogegen Wackernagel vermuthet, er sey aus der Klosterschule von Weißenburg in die Domschule nach Constanz gekommen, wo Salomo der Lehrer gewesen seyn möchte, und erst von da aus sey er nach Fulda gegangen. Hierfür spricht wenigstens die Thatsache, daß Salomo schon 839 als Salomo I. den Bischofsstuhl eingenommen hat, und da ihm als Bischof der Beruf eines Lehrers an der Kathedralschule nicht mehr unmittelbar zukommen konnte, so müßte Otfried in den dreißiger Jahren des 9. Jahrhunderts jene Schule besucht haben. Lebhaftes Andenken und herzlichen Dank für das „mannigfalte Gut," das Salomo ihn mit eigenen Worten gelehrt, so wie für treue Erziehung, nebst Anwünschung reichlichen Lohnes und ewigen Heils drückt Otfried in der poetischen Widmung seines Werkes an den ehemaligen Lehrer aus. Berühmter und wohl auch einflußreicher war die andere Anstalt, in der Otfried vielleicht ein Jahrzehent sich aufgehalten hat, die Klosterschule zu Fulda, damals unter der Leitung des Rhabanus Maurus. In der lateinischen Dedication an Erzbischof Liutbert, den Nachfolger des Rhabanus Maurus auf dem erzbischöfl. Stuhl zu Mainz, sagt Otfried: a Rhabano — educata parum mea paucitas est. Und Rhabanus war nicht bloß überhaupt ein gelehrter Mann und thätiger Beförderer wissenschaftlicher Bildung in Deutschland, sondern er zeichnete sich besonders dadurch aus, daß er auch die Volkssprache kannte, pflegte und wissenschaftlich erforschte. Da aber der berühmte Meister im Jahre 847 das Kloster und die Schule verließ, um die hohe Stufe eines Erzbischofs zu Mainz einzunehmen, so ist auch Otfried ohne Zweifel nicht länger in Fulda geblieben; er trat jetzt in das Benedictinerkloster zu Weißenburg ein, das nach obiger Vermuthung seiner Heimath nahe lag, und von dem er sich selbst den Beinamen

gibt in der deutschen Zuschrift an die St. galler Mönche Hartmuth und Wernbert: Otfridus Uuisanburgensis. Weißenburg an der Lauter, jetzt Grenzstadt des Elsasses gegen die Rheinpfalz hin, lag in Speiergau und gehörte zu dem Herzogthum Franken. Das Kloster, schon im siebenten Jahrhundert von dem Frankenkönig Dagobert I. gegründet und den Aposteln Petrus und Paulus gewidmet, besaß einen bedeutenden Reichthum an Land und Leuten, hatte unter den Klöstern Deutschlands einen hohen politischen Rang a) und zeichnete sich auch wissenschaftlich durch den gelehrten Fleiß seiner Mönche und die Blüthe seiner Schulanstalten aus b).

Hier lebte Otfried nach Beendigung seiner Lehr- und Wanderjahre als Mönch und Priester: monachus presbyterque exiguus nennt er sich selbst; er wurde zum Meister der Klosterschule bestellt, während sein Freund Hartmuth in St. Gallen dieselbe Stellung inne hatte; und vermuthlich war er zugleich über die Bibliothek des Klosters gesetzt, denn die Büchersammlung war der Schule wegen da und mit dieser verbunden, weßhalb die Aufsicht über die Bibliothek in der Regel dem Meister der Klosterschule übertragen

---

a) Weissenburg zählte nebst Fulda, Hersfeld und Lorsch zu den sogenannten kaiserlichen oder, nach anderer Angabe, mit Fulda, Kempten und Murbach zu den herzoglichen Klöstern, d. h. zu denjenigen, deren Aebte auf herzogliche Würde Anspruch hatten; s. Rettberg, Kirchengesch. Deutschlands I, 643.

b) Zeugnisse hierfür sind zwei Urkunden: ein noch vorhandenes Verzeichniß der dortigen Klosterbibliothek, das im 11ten Jahrhundert aufgenommen worden ist, und eine aus Kloster Weißenburg stammende, jetzt der wolfenbüttler Bibliothek als Cod. theol. XXVII. einverleibte Handschrift aus dem 9. Jahrhundert, welche unter Anderem althochdeutsche Uebersetzungen des Vater-Unsers, des apostolischen und athanasianischen Symbolums u. s. f. enthält; s. Rud. v. Raumer, die Einwirkung des Christenthums auf die althochdeutsche Sprache, S. 50. 54 ff. 60. 66. 68. 427.

gewesen zu seyn scheint a). Und in der That läßt sich aus dem vorhin erwähnten Verzeichniß der weißenburger Klosterbibliothek ersehen, daß dieselbe gerade alle die Bücher in sich gefaßt hat, welche Otfried mit besonderer Vorliebe studirt hat, z. B. Augustin, Hieronymus und Gregor den Großen, ferner Beda und mehrere Werke des Rhabanus.

Das einzige Denkmal der Persönlichkeit und Wirksamkeit Otfried's, das auf uns gekommen ist, nachdem seine lateinischen Schriften, drei Bücher über die Psalmen, ein Buch Gedichte und ein Buch Briefe an Verschiedene, verloren gegangen sind, ist glücklicherweise gerade sein deutsches Evangelienbuch.

In jener Zeit nämlich, wo das Christenthum in Deutschland zwar eingeführt war, aber es sich erst darum handelte, die neue Religion dem Volke tiefer einzupflanzen und christliche Erkenntniß zu begründen, war das zweckmäßigste Mittel dazu das, wenn die Lebensgeschichte Jesu dem Volke in seiner Sprache dargeboten wurde. Demgemäß finden wir schon im 8. Jahrhundert eine althochdeutsche Uebersetzung des Evang. Matthäi, von welcher eine Handschrift des österreichischen Klosters Monsee umfangreiche Bruchstücke enthält b). Im 9. Jahrhundert wurde sogar eine vollständige Evangelienharmonie ins Althochdeutsche übersetzt, die gewöhnlich dem Tatian zugeschriebene, wahrscheinlich aber von dem Alexandriner Ammonius († um 224) verfaßte Zusammenstellung der vier Evangelien, welche vorzugsweise dem Faden des Matthäus folgt. Da Bischof Victor von Capua um die Mitte des 6ten Jahrhunderts dem griechischen Texte die

a) So ist z. B. Alcuin, nachdem sein Lehrer Aelbert 766 Erzbischof geworden war, zum Lehrer der Kathedralschule zu York bestellt worden, wobei ihm die Aufsicht über die Büchersammlung übertragen war; s. Lorenz, Alcuin's Leben, S. 11 f.

b) K. v. Raumer a. a. O. S. 35.

entsprechenden Stücke der Vulgata gegenübergestellt hat, so wurde die „tatianische Evangelienharmonie" durch den lateinischen Text im Abendland bekannt; gewöhnlich nannte man sie nur Unum (,) ex quatuor (,) evangelium, woraus auch zuweilen quatuor evangelium wurde. Der lateinische Text nun ist ins Deutsche übersetzt worden, und diese Uebersetzung ist noch in einer St. galler Handschrift aus dem Ende des neunten Jahrhunderts vorhanden a). Unter Zugrundelegung dieser Evangelienharmonie und mit Benutzung der einzelnen Evangelien selbst sind in dem neunten Jahrhundert, das an Licht und Kraft reich und edler Thätigkeit voll war, in Deutschland auch freiere dichterische Bearbeitungen der evangelischen Geschichte zu Stande gekommen, die eine in Niederdeutschland in altsächsischer Mundart, unter dem Namen Heliand (Heiland) bekannt b), die andere, etwa drei Jahrzehente später, für die oberdeutschen Gegenden, eben das Werk unseres Otfried c). Die Vollendung desselben fällt, wie sich aus den Zuschriften an Erzbischof Leutbert, an Ludwig, König der Deutschen (von 865 an), und Bischof Salomo zu Constanz († 871) mit Sicherheit ergibt, in den Rahmen der Jahre 865—871 und zwar hat unter diesen die meiste Wahrscheinlichkeit das Jahr 868, sofern in diesem allein solche fridosamo ziti fielen, für die Otfried Gott dankt.

Gleichwie in allen Dingen das allmähliche Werden und Wachsen lehrreich und anziehend ist, so dürften wir uns auch

a) Raumer a. a. O. S. 36 ff.

b) „Heliand, oder die altsächsische Evangelienharmonie". Herausgegeben von Schmeller. 1830. Vergl. die interessante Abhandlung von Vilmar: „Deutsche Alterthümer im Heliand." Marburg 1845.

c) Herausgegeben erstmals von Flacius 1571, später von Scherz im schilter'schen Thesaurus antiquitatum Teutonicarum, Ulm 1727, Fol. I., neuestens von Graff, unter dem Titel „Krist". 1831. 4to. Diese Ausgabe citiren wir.

bei diesem Werke viele Aufschlüsse davon versprechen, wenn wir in Otfried's Zelle zu Weißenburg in einer Zeit hineinsehen könnten, wo er erst mit dem Entwurf, dann mit der Arbeit selbst beschäftigt war. Und daß diese Arbeit eine geraume Zeit erfordert hat, ja daß der Mann, wie Gervinus sagt, „die Arbeit seines Lebens an dieses Denkmal seines Fleißes gesetzt hat," läßt sich theils aus dem Umfang des Buches, das Graff auf nahe zu 15000 Verse schätzt, theils aus der Schwierigkeit dieser Arbeit in einer Zeit, wo eine deutsche Schriftsprache kaum erst sich zu bilden anfing, leicht schließen. Nun hat Lachmann nach inneren Gründen gezeigt, daß der Anfang und der Schluß früher gedichtet worden sey und daß namentlich die am Schlusse stehende ausführliche Beschreibung des ewigen Lebens ursprünglich ein Ganzes für sich gewesen seyn müsse, wogegen die Mitte zuletzt bearbeitet worden ist; von dieser sagt auch Otfried selbst: hoc enim novissime edidi (Graff XXVIII.). Noch merkwürdiger aber ist es, daß der Dichter selbst darüber berichtet, was zu seinem Unternehmen den ersten Anstoß gegeben habe. Damit man nicht, falls das Buch von manchen Gläubigen gering geschätzt würde, ihm selbst der Anmaßung und der Einbildung von einem absonderlichen Nutzen seiner Leistung beschuldigen möge, erzählt er dem Erzbischof von Mainz, wie er von Anderen dazu aufgemuntert worden sey a).

---

a) Dum rerum quondam sonus inutilium pulsaret aures quorundam probatissimorum virorum. eorumque sanctitatem laicorum cantus inquietaret obscoenus. a quibusdam memoriae dignis fratribus rogatus maximeque cuiusdam uenerandae matronae uerbis nimium flagitantis nomine iudith. partem euangeliorum eis theotisce conscriberem. ut aliquantulum huius cantus lectionis ludum secularium uocum deleret. et in euangeliorum propria lingua occupati dulcedine. sonum inutilium rerum nouerint declinare. petitioni quoque iungentes querimoniam. quod gentilium uates. ut uirgilius — caeterique quam plurimi suorum facta decorarent lingua natiua — nostrae etiam sectae

Laut dieser Erklärung stand bei den Freunden, die ihn zu seinem Versuch bewogen, in erster Linie der Wunsch, durch christliche Dichtungen anstößige Volkslieder zu verdrängen, und erst in zweiter Linie stand die Erwägung, daß es an und für sich eine Ehrensache der Nation sey, Jesu Worte und Thaten in der Muttersprache mit dichterischem Schmuck wiederzugeben. Jene Volkslieder (laicorum cantus) schildert Otfried theils als res inutiles und ludus secularium vocum, theils als cantus obscoenus; es wäre möglich, daß damit eine und dieselbe Art von Liedern gemeint ist; doch scheint es wahrscheinlicher, daß zweierlei Gattungen unterschieden werden sollen, einmal Schnurren und Schwänke, Wanderlieder u. dgl. (inutiles res), sodann Liebeslieder gemeinen Schlags (cantus obscoenus); dabei versteht sich indessen von selbst, daß die Ansicht jener „bewährtesten" Männer, trotz ihrer „Heiligkeit", nicht ohne Weiteres auch das Urtheil unserer Zeit ist, für welche das jenen Anstößige sogar mannichfachen Werth haben könnte. Da aber einmal bei dem also schon dazumal liederreichen und singlustigen deutschen Volke Lieder verdrängt werden sollten, so mußte man diesen andere Lieder entgegenstellen, und zwar singbare Lieder, Volkslieder. Wollte man, von diesem Schluß ausgehend, sich von Otfried's Dichtungen im voraus eine Vorstellung machen, so würde man sich sehr irren; gerade das Eigenthümliche des Volkslieds vermissen wir bei ihm, indem theils der Stoff, den er behandelt, theils die sprachliche und poetische Form, mit der er zu ringen hat, ihn von jener Liedergestalt abführt. Ueber die Sprache klagt er: lingua haec velut agrestis habetur, dum a propriis nec scriptura nec

---

probatissimorum uirorum facta laudabant iuuenci — caeterorumque multorum. qui sua lingua dicta et miracula christi decenter ornabant. nos uero quamvis eadem fide. eademque gratia instructi. diuinorum uerborum splendorem clarissimum proferre propria lingua dicebant pigrescere. Graff, S. XXVII. f.

arte aliqua ullis est temporibus expolita (S. XXXI.); und verwundert sich höchlich, daß große, weise, gewandte Männer alle ihre Vorzüge zur Ehre einer fremden Sprache verwenden und in der eigenen nicht schreiben, während es sich doch gebührte, daß das menschliche Geschlecht, sey's in verdorbener, sey's in kunstreicher Sprache, den Schöpfer aller Dinge lobe, der ihm das Musikwerkzeug der Zunge gegeben, um das Wort seines Lobes ertönen zu lassen, der nicht die Schmeichelei geglätteter Worte bei uns sucht, sondern fromme Stimmung des Gedankens und die Menge der Werke mit frommer Bemühung, nicht der Bemühungen eiteln Sklavendienst. In dieser Aeußerung fließen auf merkwürdige Weise Verstand und Unwissenheit, Wohlmeinen und Ungerechtigkeit in einander; er will der Muttersprache das Wort reden, und verkennt sie doch, weil er theils die alten Heldenlieder und sogar schon vorhandenen Verdeutschungen der Evangelien übersieht, theils für lateinische Sprachform unbewußt eingenommen ist.

Ueber die dichterische Form spricht sich Otfried außerdem, daß er den Reim als nothwendiges Erforderniß ohne Weiteres voraussetzt, gar nicht aus, und doch ist dieselbe nicht bloß ästhetisch und litterarisch, sondern auch in religiöser Hinsicht von Wichtigkeit. Wir halten bei den folgenden Bemerkungen den letzteren Gesichtspunct fest. Die deutsche Dichtung vor Otfried entbehrte aller strophischen Gliederung; das Gebundene der Rede bestand nur in Hervorhebung stärker betonter Sylben und Verbindung von je 2—4 Wörtern durch Alliteration oder Stabreim, d. h. durch gleiche Anfangsbuchstaben. Diese im Großen freie, nur im Kleinen gebundene Form war der ältesten deutschen Dichtung von heidnischer Zeit her eigenthümlich; nicht nur Heldenlieder, sondern auch Zaubersprüche und Göttergesänge trugen dieses Gewand; unter den fünf alliterirenden Gedichten in althochdeutscher Sprache, die noch vorhanden sind, gehören zwei dem Heidenthum noch völlig an, während die übrigen we-

nigstens noch auf der Grenze zwischen Heidenthum und Christenthum stehen [a]). Nachdem das Christenthum eingeführt war, wurde diese Form nach und nach als wesentlich heidnisch angesehen und verlor sich theils durch absichtliche Verdrängung, theils wegen unbewußter Vernachlässigung, in dem früher christianisirten Süddeutschland etwas früher, in Sachsen später, jedenfalls gegen das Ende des neunten Jahrhunderts; der altsächsische Heliand trägt noch ganz die alte Form mit dem Stabreim [b]). Otfried dagegen verläßt dieselbe; nur als verlorne Nachklänge kommen bei ihm seltene Spuren des Stabreims noch vor, von denen Wackernagel a. a. O. aus einleuchtenden Gründen vermuthet, daß sie aus älteren Liedern entlehnt seyn dürften; z. B. wo der Engel zu Maria gesandt wird, ist der Weg, den er macht, so beschrieben (I, 5, 5):

Floug er súnnun pad. sterrono straza. uuega uuólkono.

Hingegen schließt sich Otfried, wie Wackernagel genauer nachgewiesen hat, an die Form der lateinischen Kir-

a) Raumer a. a. O. S. 26 f. 139.

b) Der Stabreim hat sich in einer Anzahl sprüchwörtlicher Redensarten bis in die heutige Mundart herein erhalten, und wir fühlen denselben noch etwas an von der ursprünglichen Kraft und Schönheit dieser Redeform. Bezeichnend für Luther's urkräftige deutsche Natur und echt volksthümliche, körnige Sprache ist es, daß gerade bei ihm so viele allitterirende Redensarten sich finden, wie schwerlich bei irgend einem andern deutschen Schriftsteller. Folgende Beispiele sind ausschließlich aus Luther gesammelt, theils aus der Bibelübersetzung, theils aus seinen Liedern, Predigten und anderen Schriften: Leib und Leben, Haus und Hof, Nutz und Noth, Stecken und Stab, frei und fromm, Wehr und Waffen, Wort und Werk, Geist und Gaben, Hut und Hirte, Fried' und Freud', sanft und süß, Schutz und Schirm, toll und thöricht, Dornen und Disteln, ledig und los, tichten und trachten, ganz und gar, Land und Leute, singen und sagen, Kisten und Kasten, sich wägen und wiegen lassen von allerlei Wind der Lehre.

Auferstehung und Himmelfahrt nebst den Erscheinungen des Auferstandenen berichtet und mit Beobachtungen über die letzten Dinge schließt. Die Betrachtung erhebt sich endlich zum Gebet, worauf der Dichter im letzten Kapitel einen Rückblick auf das mit Gott vollendete Werk wirft, alle Frommen bittet, was darin gut und brauchbar sey, als Gottes Gabe dankbar anzunehmen, was darin nicht angemessen sey, ihm selbst zur Last zu legen; zuletzt dankt er Christo für den ihm geleisteten Beistand.

Diese Verarbeitung der vier Evangelien in ein Ganzes ist offenbar auf selbständiges Nachdenken gegründet. Wenigstens nimmt die oben erwähnte Evangelienharmonie des „Tatian" einen ganz anderen Gang. In der althochdeutschen Uebersetzung der letzteren ist z. B. der Stammbaum Jesu unter Verbindung des Matthäus mit Lukas so behandelt, daß die bei beiden zusammengenommen vorkommenden Namen möglichst vollständig aufgezählt sind. Ganz anders Otfried, der hierin mit dem altsächsischen Heliand übereinstimmt; er erwähnt 1. K. 3. thie Kristes altmaga, Christi Altvordern, und sein edles Geschlecht, thaz sin adalkunni, nennt aber nicht mehr als vier Namen ausdrücklich, nämlich Adam, „den ersten Mann, den berühmten Altvater" (V. 5 f.), sodann Noah, als zweiten Stammvater, drittens Abraham, „den Gottgeliebten, der wegen seines Gehorsams nun so hoch geehret wird", endlich David, „der durch seine Milde und Mannestugend ein berühmter König wurde". Wie durchdacht die Auswahl gerade dieser drei Namen als Markscheide der Zeiten und als berühmteste Ahnen des edeln Geschlechtes Christi ist, das springt in die Augen, zumal der Dichter das Volk im Auge hat, dem die vielen unbekannten Namen nicht nur nichts nützen, sondern eben die merkwürdigen Männer in Schatten stellen konnten. Auch sonst vermeidet es Otfried, eine größere Anzahl von Fremdnamen einzuführen, zieht vielmehr der Nennung von Namen eine allgemeine Bezeichnung vor, z. B. wo Herodes und Zacha-

rias vorkommen, selbst bei Joseph, der das erste mal, wo er erwähnt wird (I, 8.), nicht mit Namen genannt ist, sondern erst später (K. 11.).

Ein ferneres Zeichen von Planmäßigkeit ist der Umstand, daß Otfried, da er einmal alle Hauptwahrheiten des Christenthums den Hörern oder Lesern seiner Lieder nahe legen will, je bei Thatsachen der Erzählung, die ihm dazu geeignet scheinen, inne hält, um andere Thatsachen oder gewisse Lehren der Offenbarung anzuknüpfen. So weist er bei der Versuchungsgeschichte Jesu auf die Versuchung im Paradies zurück und erzählt (II, 5 f.) den Sündenfall ausführlich; aus Anlaß der Krankenheilung am Teich Bethesda erklärt er (III, 5.), daß Krankheiten von Sünden herkommen; die Worte des Engels bei der Himmelfahrt geben ihm Gelegenheit zu einer andächtigen Betrachtung über Gericht, Verdammniß und Seligkeit (V, 19 ff.). Nicht so natürlich als an letzterer Stelle knüpft Otfried häufig das Lehrhafte an die Erzählung an; es ist nämlich eine Eigenthümlichkeit, in welcher er zwar von dem altniederdeutschen Heliand abweicht, die aber desto mehr mit der Denkungsart seines Zeitalters übereinstimmt, daß er in der Geschichte überall einen höheren oder tieferen Sinn sucht und demgemäß die Erzählung durch Einschaltungen unterbricht, welche das Erzählte bald moraliter, bald spiritaliter oder mystice auslegen. Z. B.: Die Heimkehr der Weisen in ihr Vaterland „mahnt uns daran (I, 18.), daß wir uns bemühen sollen und unser eigen Land suchen, das Land des himmlischen Paradieses, wo Leben ist ohne Tod, Licht ohne Dunkel, ewige Wonne; das haben wir verlassen" u. s. w. Ein Beispiel vollständiger Umdeutung nach allen Einzelheiten ist der Einzug in Jerusalem (IV, 5.): Der Esel, auf dem Jesus reitet, soll die Menschen bedeuten, ihrer Dummheit, Lüsternheit und Sündenlasten halber; der Oelberg, von welchem herab Jesus kommt, bezeichnet die Höhe seiner Gnade; die zwei vorausgesandten Jünger stellen Lehrer vor, welche

die zwei Gebote Jesu, Liebe Gottes und des Nächsten, vortragen. Christus soll im Herzen sitzen, allein er kann nicht darin wohnen, es sey denn, daß die Lehrer ihre Kleider auf dich legen (wie dort auf den Esel), d. h. das Vorbild ihrer Sitten dir auferlegen, dann aber leitet dich der Herr mit Lust zu der Burg, zu den gar hohen Mauern, zur festen Stadt des hohen Himmelreiches; wohl dem, der dort ist! Die große Menge, die ihm entgegen Kleider hinbreitet, ist die Heeresmacht der Märtyrer; sie warfen ohne Wank ihrer Seelen Gewand, des Leibes Gebrechlichkeit von sich; der Tod war ihnen Wonne durch Gottes Minne; Christus hat's ihnen süß gemacht, daß es ihnen wohl ging. Die Waldeszweige sind die heil. Schrift, mit diesen bestreuen uns den Weg die Gottesmänner. Das Lied, das die Vorausgehenden sangen („Gelobt sey, der da kommt" u. s. w.), sagten auch die Nachziehenden: unter seinen Getreuen, die vor seiner Geburt gewesen sind, war Keiner, der nicht vernommen hätte, was jetzt vollendet ist; sie haben auch seiner Gnade vertraut, wie wir die Nachgekommenen." Letzteres ist in der That ein schönes Bild für die Uebereinstimmung der dem Erlöser vorangehenden und der ihm nachgefolgten Menschengeschlechter als zweier Chöre, die vor und hinter ihm gehen und in Wechselgesang ihm zur Ehre einen Lobgesang anstimmen. Freilich darf man Folgerichtigkeit bei einer Auslegungsweise, die in der Willkür ihr Lebenselement hat, nicht suchen. Wie schon angedeutet, hat Otfried sich hierin an kirchliche Meister und Muster gehalten, die in seiner Zeit hoch geschätzt waren; doch bricht selbst in solchen, mehr angelernte Schulweisheit athmenden Erörterungen hie und da seine frische dichterische Anschauung in einer selbständigen geistreichen Wendung hervor. Und wenn Gervinus der Meinung ist, Otfried liebe es eben, sich selbst predigen zu hören, so macht die Darstellung auf uns vielmehr den Eindruck, Otfried sey, dem Geist seiner Zeit gemäß, sich bewußt, den echten Geist des Evangeliums selbst reden zu lassen. Wenig=

dens schickt er seiner allegorischen Auslegung mehr als einmal ein Gebet um Erleuchtung voraus, „damit er, was die Sache bedeute, richtig ausdrücken möge; so III, 7, 1 ff., ein Eingang, der dem suspirium vor einer Predigt gleicht, wie es denn manchmal den Schein hat, als sehe Otfried im Geiste sich auf der Kanzel und eine gottesdienstliche Versammlung vor sich, der er theils Auslegung der Schrift, theils Kirchengesänge an die Hand gibt. Z. B. die Erzählung von dem Besuch der Maria bei Elisabeth und dem Hüpfen des Kindes der letzteren im Mutterleib bei dem Gruß der Maria schließt I, (6, 15.) so:

Nu singemes álle. mánnolih bi barne.
uuola kínd diuri. fórasago mári.
Uuola kínd diuri. fórasago mári.
ia kúndt er uns thia heili. er er gibóran uuari a).

Alles deutet darauf, daß die einfachen, sich wiederholenden Worte als eine Art Refrain gemeint sind, der etwa am Feiertag Mariä Heimsuchung ähnlich wie das Kyrie eleison vom Volk gesungen werden sollte. Merkwürdig ist in dieser Richtung auch, daß in der heidelberger Handschrift des Otfried zwei Verse des fünften Kapitels im ersten Buch (Ankunft des Engels mit der „theuren Botschaft" an Maria) mit Singnoten versehen sind (V. 3 f.):

Tho quam bóte fona góte. éngil ir himile.
braht er thérera uuórolti. diuri árunti.

Ein kurzes Lied, das Otfried ausdrücklich zum Singen empfiehlt, ist der Lobgesang der himmlischen Heerschaaren, der bekanntlich als das „Gloria" schon in der griechischen und altlateinischen Kirche zu den Erstlingen der christlichen Hymnen gehört hat; er sagt darüber (I, 12, 29 f.):

„Wir sollen üben diesen Gesang, der bei Gott gar angenehm ist,
Denn Engel haben uns zum Muster ihn gebracht vom Himmel."

a) „Nun singen wir alle, Jeder männiglich mit Kindern: Wohl (willkomm), theures Kind, ruhmvoller Prophet! Er hat uns das Heil verkündet, eh' er geboren war."

Merkwürdig ist auch die Schilderung des Lobgesangs beim Einzug Jesu in Jerusalem (IV, 4, 41 ff.), wie das Volk „anhob hohen Gesang viel schön, Seiner würdig", wie „das gute Volk einmüthig sang dieses Liedes Wonne, Alle mit einer Stimme; das stimmten mit rechtem Ernst an die vorderen Leute, und dasselbe erwiederte ihnen auch die nachziehende Menge." Ist es hier doch, als zöge ein zahlloses Heer vorüber mit lautem Volksgesang im Wechsel der Chöre, und man fühlt aus den Worten „thesses liedes uuunna" die fröhliche Singlust des liederreichen deutschen Volkes lebhaft heraus.

Endlich ist (V, 19.) in das länger gedehnte Lied über das Gericht ein regelmäßig wiederkehrender Refrain verflochten, von dem sich wohl vermuthen läßt, daß er für einen Chor zum Singen bestimmt gewesen sey, während das Uebrige von Einem recitativisch vorgetragen werden sollte. Jedenfalls mußte in einer Zeit, wo die Kunst des Lesens selten, die Mittel dazu kostbar waren, ein Lied, falls es überhaupt bekannter werden sollte, mehr durch Singen und Sagen als durch Lesen sich verbreiten. Und da Otfried dem Gesang anderer Lieder entgegenarbeiten wollte, so müssen seine Dichtungen wenigstens theilweise zum Singen bestimmt gewesen seyn.

Bisher haben wir die Arbeit Otfried's vorzugsweise nach ihrer formellen Seite geschildert, nach der Anordnung des Ganzen, der dichterischen Form, der Bestimmung für Gesang. Wir treten nun den Sachen selbst und der positiven Eigenthümlichkeit näher, und hier fällt uns zuerst die Vereinigung demüthiger Frömmigkeit mit verständig überlegender Prüfung ins Auge.

Die erstere spricht aus den Gebeten, die Otfried so häufig einfließen läßt, wobei er bald als Dichter sein Werk, bald einfach als Christ seiner Seele Seligkeit zum Anliegen hat. Das erste „Kapitel" (ein allerdings mehr prosaischer als poetischer Titel für die Theilstücke, in welche die

Bücher zerfallen) ist eine Art Vorwort und Rechtfertigung seines Unternehmens. Ehe jedoch darauf zur Sache selbst geschritten wird, bittet der Dichter in einem Gebet (2. Kap.) Gott um seinen Beistand zu dem Werk: „Wohlan, mein Herr! (ich bin ja dein Knecht, die arme Mutter mein ist dein eigen) thue deinen Finger an meinen Mund, lege deine Hand an meine Zunge, daß ich dein Lob ertönen lasse, die Geburt deines Sohnes, meines Herrn, — daß ich im Singen und Sagen (in theru sagu) nicht verirre, — daß ich nicht schreibe um Ruhmes willen, sondern zu deinem Lobe!" Im Schlußkapitel dagegen bittet er Christum um Vergebung für die Fehler seines Werkes, die er durch Unfleiß etwa verschuldet habe. Immer aber ist ihm das Wichtigste, daß er „immer unter den treuen Knechten Gottes seyn" und nicht „im Himmelreich bei den seligen Seelen" bleiben dürfe (I, 2, 43. 58.). Mit dieser andächtigen und gewissenhaft frommen Gesinnung ist übrigens bei ihm ein nüchternes Sichten und Prüfen, ja eine überwiegende Thätigkeit verständiger Ueberlegung vereinigt. Otfried geht, wie oben gesagt, planmäßig zu Werke, überlegt (zum Theil vor unsern Augen) Mittel und Wege zu seinem Ziel, und wie er z. B. über die deutsche Sprache überhaupt nachgedacht hat, so besinnt er sich er zuweilen mitten in seinem Gang über den besten Ausdruck für den betreffenden Gegenstand, klagt auch wohl (z. B. V, 14 3.), wie schwer es sey, das, was ihm vorschwebt, mit „fränkischen Worten" auszudrücken. Aber nicht auf den sprachlichen Ausdruck allein, auch auf den Inhalt und die Sache selbst wendet sich seine Prüfung: nachdem er die Flucht nach Aegypten erzählt hat, fährt er (I, 19.) fort: „In Büchern thut man kund, daß er (Jesus) vier Jahre dort gewesen sey, Einige sagen auch, er war zwei Jahre dort; den Glauben (d. h. was darin für wahr zu halten sey) lasse ich dem, der es hier liest; nicht schreibe ich übereilt (in urheiz, urhitzig, stürmisch), was ich nicht gewiß weiß; ob ich es gewiß wüßte, so schriebe ich es hier fest,

doch mag man wissen die Jahre, wie man sie hier zählt" (zu zählen pflegt). — Das klingt freilich prosaisch genug, und zudem erscheint es kleinlich; doch müssen wir die zwar schwachen und an einem geringfügigen Gegenstand zu Tage kommenden Ansätze selbständiger Prüfung und Kritik als Beweis dafür anerkennen, daß die Einseitigkeit einer bloßen gemüthlichen Frömmigkeit ohne verständiges Element ebensowohl ausgeschlossen ist, als eine kalte Verständigkeit ohne Frömmigkeit. Otfried zeigt insofern eine gesunde Natur, welche wir als gutes Vorzeichen für den Beruf der Deutschen in Beziehung auf das Christenthum gelten lassen mögen.

An der Art und Weise, wie die evangelische Geschichte selbst dargestellt wird, muß dem aufmerksamen Leser vor Allem der Umstand auffallen, daß Otfried die Personen, Gegenden und Sachen so viel als möglich in die Gestalt seiner Heimath und seiner Zeit kleidet, mit einem Wort, daß das Evangelium bei ihm in deutsch-mittelalterlicher Gestalt auftritt. Merkwürdig ist schon die Bezeichnung der Wüste: Johannes der Täufer fastet in Waldeseinöde (I, 10, 28.); er ist die Stimme eines Rufenden in uuástinnu uualdes, in Waldeswüste (I, 23, 19. und 27, 41.) Das bringt nicht das Bild einer syrischen Sandwüste oder des steinigen Arabiens vors Auge, sondern das Bild von Urwäldern und schauerlicher Waldeinsamkeit, wie sie in jenen Zeiten in Deutschland noch häufig anzutreffen seyn mochten. Wie die unbewohnte Einöde, so stellten sich auch die Wohnungen der Menschen und ihre Städte, so weit sie in den Evangelien vorkommen, bei Otfried eben in der Art und Weise dar, wie er sie in seinem Land und zu seiner Zeit kennt: Bethlehem, Nazareth, Jerusalem heißen bei ihm Burgen, wohl auch Castelle. Die Hirten bei Bethlehem ermuntern einander nach der Botschaft des Engels, in die Stadt zu eilen, mit den Worten (I, 13, 3.):

Ilemes nu álle. zi themo kástelle.

und die Bewohner Jerusalems heißen (IV, 4, 60.) burgliuti. Auf diese Weise wird der Schauplatz des Lebens Jesu der

Einbildungskraft jener deutschen Zuhörer oder Leser nahe gerückt, damit aber wurde die Geschichte selbst auch den Gemüthern näher gebracht, sofern man sich die palästinischen Städte wie Burgen der Heimath mit Thürmen, Mauern und Zinnen vorstellen durfte. Auch das häusliche Leben finden wir gerade so geschildert, wie es bei den Deutschen damals seyn mochte: Die Jungfrau Maria, eine „Edelfrau", deren Ahnen sämmtlich Könige gewesen sind, wohnt in einem Palast (palinza); wie der Engel eintritt, trifft er sie „trauernd, den Psalter in den Händen; da sang sie bis zu Ende, indeß sie feine Tücher wirkte kostbaren Garnes; das that sie so gerne" (I, 5, 7 ff.) Das Bild dieses Stilllebens erinnert lebhaft an die homerischen Heldenfrauen, welche sich auch eine Ehre daraus machen, bei feiner Arbeit am Webstuhl zu sitzen; „daß Maria dabei geistliche Lieder singt, ist freilich nicht homerisch, sondern christlich deutsch" a).

a) In Betreff der Maria weicht Otfried, indem er der kirchlichen Ueberlieferung seiner Zeit folgt, von den Angaben der Evangelien darin ab, daß er sie äußern läßt, sie habe sich fest vorgenommen, „einzeln" (einluzzo), d. h. unverehelicht zu bleiben (a. a. O. V. 39.); auch in der Verehrung der Maria folgt der Dichter dem Zuge seiner Zeit, wenn er bei der Stammtafel Jesu (I, 3, 26.) sagt:

Thie (diese „edlen Helden", Abraham, David u. A.)
Thie uuárun uuúrzelun. thera sáligun blúomun.
  múater thera márun. thera gotes drút thiarnun.
Ih méinu sancta máriun. kúnigin thia richun.
  sia ist engilo ménigi. in himile érenti.
So uuer so in érdriche. ouh sálida suache.
  irbiat er ira gúati. michilo ótmuati.

Daß, wer auf Erden Heil sucht, der Güte der Maria, dieser „treuen Gottes Jungfrau", viel Ehrfurcht erweist, ist schon katholische Heiligenverehrung. Das echt dichterische Bild der Maria aber als einer „seligen Blume," aus der Wurzel edler Heldenahnen entsprossen, hängt vermuthlich damit zusammen, daß im Mittelalter, vermöge einer Art Naturdienst, manche Blumen und Kräuter nach Maria benannt wurden, wie überhaupt der mittelalterliche Cultus der Maria, der „göttlichen Mutter, der

So oft der Tempel zu Jerusalem erwähnt wird, braucht Otfried den Ausdruck Druhtines hus (Herrenhaus) (II, 11, 4.) oder betohus (Bethaus) (ebendas. V. 21.) oder ganz einfach thaz hus (z. B. III, 16, 12.). Bei diesen Namen konnten sich deutsche Christen jener Zeit unmöglich ein großartiges Prachtgebäude vorstellen, wie der Tempel zu Jerusalem war, sondern nur ein kleines, niedriges Bethaus oder eine Kapelle, wie sie im neunten Jahrhundert in unsern Gegenden in der Regel gewesen seyn mögen, kaum zureichend für eine kleine Gemeinde. Die gleiche Eigenthümlichkeit der Einkleidung zeigt sich darin, daß die jüdischen Priester den christlichen Bischofstitel erhalten. Die Hohenpriester heißen III, 25, 1. thie biscofa; Kaiphas wird beschrieben als: ther biscof uuas thes iares (V. 22. 31 das.); Zacharias, der einfach Priester war, wird biscof betitelt (I, 4, 27.). Indessen wechselt das Fremdwort biscof mit dem echt deutschen (aus euua, althochdeutsch ê, Gesetz, und uuart zusammengesetzten) Namen éuuarto, Gesetzeshüter (z. B. I, 4, 2.), wornach der Hohepriester ther furisto éuuarto heißt, (IV, 19, 43.). Weil aber der schon damals sich bildenden Gewohnheit und Regel zufolge die Leser oder Hörer unter einem Bischof sich einen unverehelichten Mann zu denken veranlaßt waren, so findet Otfried bei Erwähnung der Elisabeth als Frau des Priesters Zacharias für nöthig zu bemerken, derselbe habe sich eine Frau erkoren.

---

hülfreichen Jungfrau, der Spinnerin", mitunter auf heidnische Anschauungen zurückzuführen ist; s. J. Grimm, deutsche Mythologie. 2. Ausg. Vorr. S. XXXII f. Denn Vergleichung der Maria mit einer Blume ist auch in der kurzen Strophe schön ausgedrückt, womit Hermann von Fritzlar die Predigt auf Mariä Verkündigung schließt:

Du rôse in himeltowe
ich bite dich, Mariâ reine juugvrouwe
daz ich nimmer muze insterben,
ich muze in dînes liben kindes dinste funden werden.

Fr. Pfeiffer, deutsche Mystiker des 14. Jahrh. I, S. 112.

— — so thar in lante situ, uuas,
uuanta uuaren thanne thie biscofa einkunne
(denn es waren damals die Bischöfe verehelicht), I, 4, 3 f. Treten die Priester und Hohenpriester als Bischöfe auf, so erscheint dagegen Pilatus als Herzog, d. h. als mit seiner Gewalt belehnter Stellvertreter des Landesherrn; er heißt (IV, 20, 2.) ther herizoho, wogegen Jesus der ewige Kaiser und himmlische König ist, z. B. IV, 23, 39:
Antuuuntita lindo. ther keisor éuuinigo thó.
ther kuning himilisgo in uuár. themo hérizohta thar;
ebenso IV, 24, 10., als Jesus gekreuzigt wird, nennt ihn Otfried, um den Contrast recht schroff hervortreten zu lassen, den Kaiser und himmlischen König.

Christus wird nämlich von Otfried, der Schrift und Kirchenlehre gemäß, als Gottes eingeborner Sohn anerkannt; wer nicht glaubt in then gotes einegon sun, in sinan einboronon, der ist schon gerichtet (II, 12, 85.); die Leute sahen in ihm gotes kraft scinan, wie die Sonne scheint (II, 11, 29.); er ist ther suntiloso man (III, 21, 4.). Allein bei gleicher Anerkennung der göttlichen Natur Jesu Christi kann doch seine menschliche Eigenthümlichkeit und geschichtliche Stellung und Wirksamkeit auf die verschiedenste Art aufgefaßt werden, namentlich je nachdem der Erlöser vorzugsweise als Prophet und Lehrer, oder als Priester und Mittler, oder als König und Herr betrachtet wird. Nun ist die durchgreifende und weit überwiegende Grundanschauung der Person Christi, worin der oberdeutsche Dichter mit dem niederdeutschen im Heliand übereinstimmt und worin wir eine Eigenthümlichkeit des deutschen Volks in seiner Auffassung und Aneignung des Christenthums erkennen, diejenige, wornach Christus als König und Herr erscheint, als Volkskönig, so streitbar, wie milde, „furchtlos und treu." Schon die Namen, welche in dem Gedicht Christo gegeben werden, gehören diesem Gedankenkreis an; zwar gibt Otfried den Namen Jesus fast ausnahmslos

mit heilant und legt denselben in den Worten des Engels an Joseph im Traum (I, 8, 27.) so aus:

Er gihéilit thiz lant. héiz inan ouh héilant.
giheilit thiu sin gúati. allo uuórolt liuti.

Hingegen der eben so häufige Ausdruck Druhtin, Herr, bezeichnet Christum als König a).

Der Engel, welcher der Maria verkündigt, daß sie den Erlöser gebären werde, schildert ihn als den Gottessohn, dessen Königsstuhl (sedal) im Himmel steht und dem jeder König in der Welt dienen wird, dem selbst Kaiser Gaben bringen, zu Füßen fallen und Ehre erweisen müssen (I, 5, 46 ff.). Als König wird er geschildert, da er beim Gericht erscheint; das jüngste Gericht beschreibt Otfried (V, 20.) ganz als den großen, weltumfassenden Volkstag, als eine Volksversammlung, thing (a. a. O. V. 16. 56.). Christus selbst sitzt als reicher König (kuning richo, V. 13.) in herrlicher Pracht auf unvergleichlichem, hohen Königsstuhl (V. 14 f.); vor ihm sitzen auch seine Getreuen (druta sine V. 17.), dagegen stehen vor seinen Augen alle Menschen, vom Tode auferweckt, gute und böse; er scheidet sie von einander, ohne daß Jemand darüber fragen, ihm zürnen oder wider ihn murren darf (V. 31 ff.). Die zu seiner Rechten schaut der König gnädigen

a) Druhtin, gothisch draúhts, vom Zeitwort driugan, Krieg führen, bedeutet ursprünglich den Kriegsherrn, den Gebieter der Kriegsschaaren, und läßt sich sonach mit dem hebräischen Gottesnamen יְהוָה צְבָאוֹת vergleichen, wofür 1 Sam. 17, 45. die classische Stelle ist: „Ich komme zu dir im Namen des Jehovah Zebaoth, des Gottes der Schlachtreihen Israels." Der hebräische Gottesname spiegelt, wie der deutsche druhtin, die kriegerische Heldenzeit ab, wo das Volk seinen Gott vor Allem als siegsmächtigen Schlachtengott und Kriegsherrn kannte und verehrte, wogegen mit dem Geist der Zeiten auch der Sinn der Gottesnamen sich geändert hat, und zwar so, daß die ursprünglich kriegerische Bedeutung des betreffenden Gottesnamens erbleichte und nur der allgemeine Begriff der Macht und Oberherrlichkeit im Bewußtseyn zurückblieb.

Blickes an, sie warten seines Wortes, wenden ihre Augen zu ihm und stehen ehrfurchtsvoll; es liegt ihnen sehr am Herzen, wie er über sie entscheide (V. 59 ff.). Da hebt er an sie zu grüßen mit gar süßen Worten voll großer Minne: kommet, spricht er zu ihnen, ihr Geweihten und Gesegneten meines Vaters, meine lieben Getreuen (liabun druta mine) (V. 65 ff.) und so fort; ein lebendiges Bild des Königs mitten unter seinen Mannen, gemäß der deutschen Sitte. — Als König muß Jesus nach deutschen Begriffen dem edelsten Geschlechte des Volkes angehören, darum legt Otfried so großes Gewicht auf die Altvordern (altmaga) Jesu (I, 3, 2), auf sein edles Geschlecht, thaz sin adalkunni, (I, 3, 4), darauf, daß die Ahnen der Maria Könige gewesen sind (I, 3, 7 ff.); ja selbst die Gottheit Christi wird unter diesem Gesichtspunct als „hoha giburt" angesehen (III, 19, 22.).

Aber wie der rechte König nach Begriffen des deutschen Volks durch hohe Geburt aus den ersten Geschlechtern der Nation ausgezeichnet seyn muß, so muß er auch durch innere Eigenschaften, hauptsächlich durch Güte, Milde und Freigebigkeit seinen Beruf zum Herrscher beweisen. David ist durch seine Milde würdig gewesen, König zu werden (I, 3, 19.). Otfried stimmt mit dem Heliand darin überein, daß die Segnungen und Wohlthaten, die von Jesu ausgingen, als milde Gaben und Lehen des Königs an seine Getreuen aufgefaßt werden. Als sie ihm entgegenbrachten „siecher Menschen viele, befangen mit Unmachten, mit mißlichen Sachten", da, sagt Otfried, „heilte er sie, trieb auch Sünde von dannen, verlieh ihnen Leben und Gut und gar fröhlichen Muth." Hier (II, 15, 12.) ist das leh in lib inti guat nicht in dem verschwommenem Sinn, den das Wort „verleihen" im jetzigen Sprachgebrauch hat, zu nehmen, sondern in der ursprünglichen bestimmten Bedeutung einer königlichen Schenkung oder Belehnung. Redet Jesus in der Bergpredigt zu seinen Jüngern, so heißt es: „Austhat er da seinen Mund, darin der köstlichste Schatz lag, und er

begann ihn auszuspenden in seinen Worten" u. s. w. (II, 15, 19 ff.). Seine Reden ist also ein Spenden aus reichem königlichen Schatz, denn er ist, wie es im Begriff eines Königs liegt, reich an allem Gut, ja er ist selbst alles Gutes Quell (III, 14, 81 f.):

Uuant ér ist selbo brúnno. ioh alles gúates uuunno.
állaz guat zi uuáre. so floz fon imo tháre.

Besonders wird Jesu Milde und Gnade als echt königliche Eigenschaft bei jeder Gelegenheit gerühmt: wird er gefragt, so gibt er Antwort mit süßer Milde (III, 18, 57.); die Geduld, die er beweist, die Gnade, die er übt, sind königliche Tugenden und Rechte.

Die Menschen sind, im Verhältniß zu Christus, seine Reichsangehörigen. In der Stelle Ev. Joh. 1, 11. wird „sein Eigenthum" mit eigan und erbi zugleich ausgedrückt, und „die Seinen", die ihn aufnahmen, heißen dort thie sine lantsidilon, seine Landsassen, Hintersassen, wornach er selbst als Landesherr in feudalem Sinn gedacht ist. Die Jünger und Freunde Jesu, die Christen, sind nun diejenigen unter der ganzen Volksgemeinde, die aus freiem Willen ihm, ihrem lieben Herrn und König, mit Dienst (thionost) und Treue (huldi) zugethan sind. Gewissermaßen gilt schon Joseph in seinem Verhältniß zu Maria, indem er gemäß der Ueberlieferung nicht sowohl als Verlobter und Ehegatte, sondern als Untergebener und Dienstmann (thionostman guater, I, 19, 2.) dargestellt wird, als Muster des treuen Gefolgsmannes. Wir finden zwar auch die Ausdrücke „Knecht" und „Herr" gebraucht, z. B. IV, 11, 22., wo Petrus, die Fußwaschung abzulehnen, sagt:

ih bin eigan skálk thin. thu bist hérero min.

Allein neben diesem aus dem Text entlehnten alterthümlichen und morgenländischen Begriff des Sklavenstandes und Knechtsverhältnisses ist doch bei Otfried unverkennbar vorherrschend die Andeutung des deutsch-mittelalterlichen Verhältnisses eines freien Mannes zu seinem Oberherrn, dem er

willig folgt und dient. Die Jünger Jesu heißen seine Schaar, fuara (IV, 18, 14.), seine gisinde, Reisegenossen und Begleiter (IV, 18, 8.), sein githigini, Gefolge (I, 20, 35.; IV, 18, 14.), seine druta, Ergebene, die ihm Treue beweisen (IV, 12, 9.). Johannes der Täufer schon erscheint als Jesu thegan, sein dienender Gefolgsmann (I, 3, 48.), der ihm überall die Wege bereitet, „wie man Herren thun soll." Otfried nennt den Petrus ebenso Jesu thegan (IV, 13, 11.), Andreas gotes thegan guater (II, 7, 24.), den Evangelisten Johannes (II, 11, 42.) gotes drutman; und vor seiner Himmelfahrt sagt Jesus den Jüngern: „Nun muß ich euch senden, zu meinem Dienst verwenden; saget allem Volk der Welt, was ich euch gebiete" (V, 16, 21.). Am vollständigsten ist die Stellung des Gefolges zu dem König und seine Pflicht gegen ihn in der Stelle dargelegt, wo Jesus den Jüngern ankündigt, daß einer unter ihnen ihn verrathen werde (IV, 12, 5 ff.): „Alle waret ihr mir ergeben (drut), euch zwölfe hatte ich mir besonders auserwählt aus der Welt Menge, ihr waret mein Gefolge (githigini), so daß ich auch meinen Rath ganz euch kundthat, damit ihr, wenn es darauf ankäme, mir Treue (huldi) leistetet; darum allermeist habe ich euch gezogen, daß ihr mir nicht Treulosigkeit (asuih) erwieset, — und doch hat einer das Herz, daß er an mir diese Nacht Verrath übt und meinen Feinden mich in die Hände gibt." Hier sind die Apostel ausdrücklich als die Vertrautesten des Königs dargestellt, die aus der großen Masse des Volks auserkoren worden sind, deren Pflicht es eben daher ist, ihrem Herrn reine Treue ohne Wank und nöthigenfalls Hülfe aus freiem Dankgefühl zu leisten, und an denen sonach Abfall, Untreue und Verrath desto schwärzere Schandflecken, desto ärgere Frevel sind. Die Tugend des Christen ist demnach aufgefaßt als eine Gesinnung dankbarer Treue und Anhänglichkeit an den milden gnädigen Herrn und König, worin entschiedenste Festigkeit der Unterwerfung und männlichste Freiheit der Selbstbestimmung untrennbar und

innig eins sind. Des wehrhaften Mannes Ehre wird gerade darein gesetzt, daß er seinem Gefolgsherrn treu sey, von ihm nicht abfalle, was ärgster Frevel und zugleich schändlichste Charakterlosigkeit (asuih) wäre.

Die Anschauung Christi als des Herrn und Königs tritt nirgends in schönerer und tieferer Bedeutung auf, als bei seinem Tod, und zwar da, wo Otfried den Tod Jesu nicht lehrhaft, sondern geschichtlich betrachtet. Der Dichter faßt nämlich dann den Tod Jesu nicht als Opfer und als priesterliche That, sondern als königliche That, als Heldentod des Königs für sein Volk. Dieß zeigt sich schon bei der Kindheitsgeschichte Jesu aus Anlaß des bethlehemitischen Kindermords. Es ist, als wollte Otfried hier der Ansicht entgegentreten, es sey des königlichen Kindes nicht würdig gewesen, daß es durch Flucht in Sicherheit gebracht wurde, während andere an seiner Statt so gräßlich gemordet wurden; aus diesem Grunde schiebt er (1, 20, 31 ff.) im Blick auf die spätere Zeit das Folgende ein:

„Ihr junger König ist nicht lange ausgewichen, hat den Kampf nicht gemieden, als seine Zeit da war; — da vergoß er für uns sein Blut, was ein anderer König nicht thut. Darum folget ihm nun so große Schaar, daß kein Mensch auf Erden lebt, der ihre Zahl beschriebe."

Vollständiger ist natürlich bei der Leidensgeschichte selbst davon die Rede. Da bemerkt Otfried: „Es kommt uns zu gut, daß der Herr her in die Welt gekommen ist und für uns hat sterben wollen, und er der Eine uns das erworben hat, daß wir fortan nicht untergingen alle, vielmehr uns alle seine Güte gesammelt hat, die wir irre gingen und zerstreut waren. Das ist ein Wunderding über diesem Weltkreis, ein über alle Thaten wunderbarer Rath: wenn Könige der Welt sterben für ihre Getreuen (thegana) im Kampf wie sie, und ritterlich fallen, so werden Alle irre, unterliegen im Streit, wer in diese Noth ihm gefolgt war, und sie fallen unvermeidlich unter den Händen der Feinde

durch Schwerter und Speere; sie müssen flüchtig werden, nachdem jenes geschehen, erschreckt durch solchen Fall, in Fluchtgedanken. Als aber Dieser starb, da hat er uns gesammelt und seines Todes Güte hat uns zusammengefügt; ja durch seine Schmerzen haben wir kühnen Muth erlangt, von nun an dem Feind zu widerstehen, daß wir todesfreudig heimfahren zur eigenen Wohnung seit seinem Leiden" (III, 26, 32 ff.).

Dieser Gesichtspunct, von welchem aus Christus als Kriegsheld und tapferer königlicher Heerführer seines Volkes erscheint, ist vielleicht auch geeignet, einen Umstand zu erklären, an welchem Gervinus Anstoß genommen hat; es ist das, daß „die herrliche Stelle von Jesu Seelenangst und seiner Jünger Schlaf in der Nacht am Oelberg ganz verwischt ist." Es scheint uns, Otfried hat diese Stelle absichtlich übergangen, weil das Zittern und Zagen ein Zug war, der in sein Lieblingsbild Jesu, als eines kühnen streitbaren Helden, nicht paßte; desto nachdrücklicher aber erwähnt er gleich darauf, was zu jener Betrachtungsweise freilich sehr gut paßt, wie schwach an Zahl die Schaar derer gewesen sey, die Jesum umgaben, im Vergleich mit der „viel breiten Schaar" der Feinde, die gegen ihn anrückten; es ist nämlich eine förmliche Heerfahrt gegen Jesum; „entgegen zog ihm eine dichtgedrängte Schaar, gar viele Männer (und ihrer waren nur zwölf) mit Speeren und Schwertern, — Einige trugen auch Stangen und Streitkolben (kolbon) in Händen (IV, 16, 17 ff.). Ganz entsprechend ist dann die Erzählung, wie Petrus dem Knecht des Hohenpriesters das Ohr abhaut; hier wird der Muth, mit welchem Petrus seinen Herrn vertheidigt und ihn aus der Gefangenschaft retten will, mit allen Ehren erwähnt, und der ganze Auftritt so geschildert, daß man nothwendig kriegslustige Zuhörer sich denkt, denen das Evangelium desto theurer und werther wird, wenn sie die Helden desselben sich auch als streitbare,

unerschrockene Männer und Krieger vorstellen dürfen. Da heißt es (IV, 17, 7 ff.):

„Keiner ist, der wider ein ganzes Heer seinen Herrn so vertheidigte und in Noth so kühnlich handelte, der ohne Schild und Speer so rasch zur Wehr lief in so gefährlichem Gedränge seiner Feinde. Er wehrte sich wacker für ihn, bis ihm der Herr selbst den Kampf verbot; wie ein Mann sich wehren soll und seinen Herrn vertheidigen, so verfolgte er eifrig Christi Feinde."

Auch hier ist es schwerlich ein bloßer Zufall, daß in der abmahnenden Rede, womit Jesus das Verfahren des Petrus rügt, die Worte fehlen: „denn wer das Schwert nimmt, soll durchs Schwert umkommen." So glänzend das Licht ist, in welches der tapfere Mannesmuth und die edle Gefolgstreue des Petrus bei dem Kampf für seinen Herrn gestellt ist, so schwarz wird die sofort erfolgte Flucht der Jünger in den Worten geschildert: „Die Jünger sahen's (daß man Jesum band) und flohen jählings von ihm, und ließen schnöderweise den Meister allein — und wagten nicht, zu ihm zurückzukehren" (ebendas. V. 27 ff.).

Damit halte man wieder die Worte zusammen, welche Petrus spricht, da Jesus ihn erstmals warnt vor der Verleugnung und trotz der Versicherung des Jüngers, eher mit ihm „in den Kerker fahren, ja den Tod schmecken zu wollen," seine warnende Weissagung wiederholt; da redet Petrus „heiße Worte", den kühnen Muth zu zeigen: „Mein gnädiger Herr, sollt' ich deß werth werden, mit Dienst es erwerben, daß ich mit dir sterben dürfte, so wäre kein Schwert in der Welt von so scharfem Biß a), auch kein Speer der Art, daß ich mich drum kümmerte; keine Waffe wäre so,

a) thaz suert — so harto bizenti; im Heliand kommt billes biti, des Beiles Biß, vor, indem die Waffe als lebendiges Wesen erscheint, gleich einer Schlange, die aus dem Versteck herausfährt zu tödtlichem Biß.

daß ich mich deßhalb entschlösse und nicht meine Seele gäbe anstatt der deinen; kein Feind so schreckbar, den ich so fürchtete, daß er mich gar zwänge, dich zu verleugnen" (IV, 13, 41 ff.).

Da meint man einen Kriegsmann vor sich zu haben, so heiße Kampfslust und tapfern Mannesmuth athmet die Sprache; es ist, als wäre der Mönch zum Ritter geworden. Doch weht nicht durchweg noch in solchem Maß ein kriegerischer Geist durch das Ganze, wie im Heliand. Wir erkennen im Gegentheil meistens den gelehrten Mönch und den Priester in Otfried wieder; er gibt Lehre und Predigt Christi häufig und in reichem Maße, z. B. johanneische Reden, die Bergpredigt u. dergl. a). Dennoch ist so viel gewiß, daß das Bild Christi als eines Heldenkönigs und die kriegerische Auffassung des Lebens und Sterbens Jesu, welche da und dort zu Tage kommt, auf einer Neigung des Volkes und der Zeit beruht, welchen der Dichter angehört.

Schauen wir noch einmal nach den Zügen in dem Charakterbild Jesu, welche bei Otfried am klarsten hervortreten, so sind es die bereits als Erforderniße königlicher Hoheit erwähnten Eigenschaften der Güte, Milde und Freundlichkeit, kurz die Humanität der Gesinnung. Diese wird, abgesehen von der Person Jesu selbst, schon als wesentliche und bezeichnende Eigenschaft des Messias vorausgesetzt. Die Abgeordneten der jüdischen Volkshäupter fragen den Täufer Johannes bei Otfried (I, 27, 15.): Bistu krist guato? Und auf den Wahn, daß er der Christ sey, hatte sie neben seiner „kräftigen Lehre" namentlich geführt seine guati und

a) Es ist uns nicht ganz klar, wie es kommt, daß Gervinus (Geschichte der poet. Nationallitteratur der Deutschen. 2. Ausg. S. 86.) behauptet, die Bergpredigt komme bei Otfried mager weg, er verweise auf den Text selbst. — Diese Verweisung steht nämlich am Schluß des letzten von den acht Kapiteln, welche die Bergpredigt wiedergeben, und diese füllen in Graff's Ausgabe nicht weniger als 17 Quartseiten!

gomaheiti, Güte und Menschlichkeit (V, 3 f.). An Jesu selbst wird überall seine Güte gerühmt. Auf dem Gang nach Golgatha hinaus erzählen die um ihn weinenden und klagenden Frauen denen, die Jesum und die Schächer hinrichten sollen, daß Jesus ihnen nur Gutes angesagt und alles Land geheilt habe, nichts Gutes gebe es in der Welt, das er nicht gewirkt habe; nun wolle man ihn, den Schuldlosen, so frech umbringen? warum wolle man ihn denn tödten und in ihm das Gute selbst auslöschen (thia fruma in imo irlesgen)? „Wenn wir ihn nun missen sollen, so mag es Gott erbarmen!" (IV, 26, 11 ff.). Namentlich berufen sich diese Frauen auf seine Wunder, und hier, wie in dem unmittelbaren Bericht Otfried's über die Wunderheilungen Jesu (II, 15.) wird an diesen Thaten nicht sowohl das Wunderhafte und Uebernatürliche als den stärksten Eindruck machend hervorgehoben, als vielmehr die in ihnen geoffenbarte Gesinnung der Güte und der erbarmenden, helfenden Liebe. Man möchte auf Grund dieser Darstellung sagen, bei dieser, den tiefsten Eindruck hinterlassenden, reinen Güte und allgemeinen Liebe in Herz und That wurde das Wunderbare an den Thaten als etwas Natürliches angesehen.

Dieser Auffassung des Charakters Jesu entsprechend, fordert Otfried von den Christen vor Allem Demuth gegen Gott, Liebe und Güte gegen den Nächsten. In der Zuschrift an seine beiden St. galler Freunde hebt er hervor, Christus habe es seinen Jüngern ausdrücklich geboten, thaz man sie minnoti, daß man sich unter einander lieben solle (V. 148.). In dem Kapitel, wo er die Rückreise der Weisen in ihre morgenländische Heimath auf die Reise des Christen zur ewigen Heimath deutet, sagt er, was zu dieser Reise erforderlich sey, und stellt unter dieser Form die Lebenspflichten des Christen zusammen: „Jenes Pfades Süßigkeit erfordert reine Füße; Sitte muß seyn in dem Mann, der auf demselben wandelt. Du sollst haben Güte und viele Demuth im Herzen und wahre Liebe. Thue zum Schmuck hinzu

schöne Entbehrung und sey gehorsam dem Guten, höre nicht auf dein Herz. In des Herzens Schrein laß dieser Welt Lust nicht hinein, fliehe die Gegenwart, so kommt dir Gutes zu Hand" (I, 18, 35 ff.). Uebrigens ist in Betreff der hier empfohlenen Entbehrung zu bemerken, daß hiebei, dem Geist des Ganzen zufolge, nicht mönchische Ascese verstanden zu seyn scheint; wir finden bei Otfried die Vorstellungen von selbstgemachter Heiligkeit und außerordentlichen Vorzugspflichten nicht ausgebildet; seine Sittenlehre ist einfach, ins Leben eingreifend, für einfache Lebensverhältnisse geeignet, indem er vor Allem brüderliche Liebe empfiehlt, als die Begleiterin zur Heimath, Zuschrift an Hartmuth und Wernbert (V. 129 ff.):

Minna thiu díura. theist káritas in uuára.
brúaderscaf ih ságen thir ein. thiu gileitit unsih heím.
'Oba uuir unsih mínnon; so birun uuir uuérd mannon.
ioh mínnot unsih thráto. selb drúhtin unser gúato.

Wir müssen nach ihm Christo Dank erzeigen durch Fleiß in guten Werken, damit sein Tod nicht durch unsere Schuld vergebens für uns sey (III, 26, 61 ff.). Indessen so eifrig Otfried auf gute Werke dringt, so spricht er doch an einer Hauptstelle die Wahrheit kräftig aus, daß der Mensch nicht durch seine Werke die Seligkeit erlangen könne, sondern nur durch die Gnade Gottes. Auf diese Stelle hat schon Flacius einen großen Werth gelegt* und gesagt: „Er bekennet auch in der Vorred seinen Glauben, und wahre entliche meinung oder hauptsumma dieses ganzen Buchs —, nämlich, das wier ohne unser Werke lauter umsonst, durch Christum seelig werden." Im zweiten Kapitel des ersten Buchs betet nämlich Otfried um Gottes Hülfe zu dem begonnenen Werk und sagt hier (V. 39 ff.):

„Wenn du einst aus der Menschen Menge ausscheidest dein Gefolge (githigini), so laß mich dann, o Herr, mit

deinen Getreuen immer seyn, ja laß mich hier mit Zierde in meiner Zunge dienen, und in jeder Zunge, in der ich irgend kann. Daß ich im Himmelreich dir, Herr, immer gefallen möge und immer mich freuen dürfe vor deinem Angesicht mit deinen Engeln, das kommt nicht durch meine Werke, sondern wahrhaftig durch deine Gnade."

— thaz nist bi uuerkon minen,
suntar rehto in uuaru bi thineru ginadu.

Hier wird unverkennbar die Seligkeit auf die Gnade Gottes in Christo gebaut, nicht auf Werke, und letztere selbst werden zugleich deutlich bezeichnet als „Früchte der Gerechtigkeit, die durch Jesum Christum geschehen in uns zur Ehre Gottes" (Phil. 1, 11.). Auf ähnliche Weise spricht sich Otfried aus, wo er die Begnadigung des Schächers am Kreuz erwähnt; es schließt sich dort an die Erzählung ein Gebet an, worin es heißt (IV, 31, 27 ff.):

„O Herr, thue auch mir die Gnade mit Macht, die du in deiner Güte dem Schächer gethan hast. Ich bin, o Herr, ohne Zweifel gar sehr verloren, ich habe demselben nachgethan, ja ihn erreicht mit Sünden; meiner Missethaten ist unermeßlich viel. Doch deine Gnade ist wahrlich noch viel mehr und überwieget Alles. So oft ich zum Bösen mich bewegte, hat sie dem Schaden mich entrissen, den ich oft empfand. Mache es nun fest, o Herr, daß mir Ehre fürder nicht mangle; auf ewig erbarme dich mein, daß ich dein emsiger Knecht sey."

Von diesen echt evangelischen Ansichten über Sünde und Gnade, Glauben und Werke, welche der Sittenlehre Otfried's zu Grunde liegen, gehen wir dazu über, eine vorwaltende Eigenthümlichkeit des Dichters noch ausdrücklich hervorzuheben. Diese besteht, übereinstimmend mit der Auffassung des Charakters Jesu, darin, daß Otfried stets das einfach Menschliche mit lebendigem Gefühl und unverkennbarer Liebe hervortreten läßt. So zeichnet er z. B., nachdem er die Geburt Jesu erzählt hat, die zarte, selige Mutter-

liebe der Jungfrau Maria mit lieblicher Freude (I, 11.), es ist, als habe man ein altdeutsches Gemälde der heiligen Familie mit all seinem rührenden kindlichen Ausdruck vor Augen. Das Gegenstück hiezu ist sodann der Kap. 20. erzählte Kindermord zu Bethlehem, wo der äußerste Mutterschmerz in ergreifender Art geschildert ist. Damit verwandt ist ferner die (I, 22.) mit fühlbarer Theilnahme entworfene Schilderung der bangen Sorge der Maria, als sie den zwölfjährigen Jesus beim Feste vermißt. Doch sie findet ihn endlich im Tempel wieder, und nun läßt Otfried sie zu ihrem Sohn zartgefühlte Worte reden, die wir nicht umhin können, im Original hierher zu setzen (I, 22, 41 ff.):

So síu gisah then líobon man.: int iru thaz hérza biquam a).
tho spráh si zi themo Kínde. mit gidróstemo sinne.
Uuio uuárd thaz ih ni uuésta b). manno líobosta.
thaz thu hiar iruuúnti c) mir untar theru hénti.
Ioh thaz hiar giduáltos d). min múat mir so infáltos e).
min sún guater. thera éinigun muater.
Ruarta míh ouh thes thiu mér. in min herza thaz ser f).
thaz ih iz ér ni uuesta. so gahún g) thin firmísta.
Uuir uuarun súorgenti. thera thínera gisúnti.
uuaz mág ih quedan h) méra. min éinega séla.

a) biquam, kam, wiederkam.
b) uuesta, wußte.
c) iruuunti, dich entwunden hast.
d) dualan, verweilen, sich aufhalten.
e) infaltan, falten, verwirren.
f) ser, Schmerz, Wehe.
g) gah, gahun, jäh, schnell.
h) quedan, sagen.

1.

Das Evangelium im alten Testament.

Bemerkung zu Römer 1, 2.

Von

F. W. C. Umbreit.

In den Worten des Apostels, daß das Evangelium durch die Propheten Gottes in den heiligen Schriften vorherverkündigt sey, ist der unauflösbare Zusammenhang zwischen dem alten und neuen Testament bestimmt und bündig ausgesprochen, und das hochwichtige Thema für die wissenschaftliche Aufgabe, die Weissagung im alten und die Erfüllung im neuen zu suchen, hiermit gegeben. Wir wagen den Versuch, zum Erweis des in Frage stehenden Satzes das Gesammtergebniß, wie es aus unserem Commentar über die Propheten gewonnen wird, in möglichster Kürze zusammenzudrängen, die Leser auf die Begründung im Einzelnen dorthin verweisend.

Daß in den Propheten des A. T. das sie durchdringende Bewußtseyn liege, es werde in der Zukunft die Vollendung des Reiches Gottes durch Einen Mittler auf Erden erscheinen, wird nicht bestritten, aber ob diese Vollendung das εὐαγγέλιον sey und der verheißene Messias der christliche,

das leugnen selbst gar manche christliche Ausleger, von denen einige höchstens christliche Elemente in den Weissagungen sich gefallen lassen. Wir behaupten dagegen, daß der Χριστὸς des alten Testaments der Ἰησοῦς des neuen sey, und das Gesetz seines Reiches nicht die alte, nur verbesserte תּוֹרָה, sondern ein ganz neues, das εὐαγγέλιον, so daß also der Apostel sich mit voller und ganzer Wahrheit auf die Vorausverkündigung durch die Propheten habe berufen können.

In einem jeden über sich nachdenkenden Menschen liegt das Doppelbewußtseyn einer niederen und einer höheren, über jene hinausgehenden Persönlichkeit, einer ihm unerreichbaren, zukünftigen, die sich in der zeitlichen Gegenwart seines Wollens, Denkens und Thuns nicht abdrückt. Mit besonderer Schärfe mußte dieser Zwiespalt in den Männern des alten Bundes hervortreten, denen sich Gott in dem Hauptworte geoffenbart: „Ich bin heilig, und ihr sollt auch heilig werden", und der das Gebot gegeben: „du sollst lieben deinen Gott von ganzem Herzen, von ganzer Seele und von ganzem Vermögen." Schon in der Patriarchengeschichte kömmt jenes Doppelbewußtseyn durch den prophetischen Geist, der über der erzählenden Darstellung schwebt, zur Erscheinung. Der Abraham, in dessen Namen sich alle Völker der Erde segnen sollen, ist nicht derselbe, welcher sein Weib seine Schwester nennt, um am Hofe Pharao's oder Abimelech's die Gefahr von sich abzuwenden. Am deutlichsten tritt diese Zweiheit, ja Entzweiung der Persönlichkeit in den schon früher bemerkten Namen (Stud. u. Krit. 1848. H. 1.) desjenigen Stammvaters hervor, nach dem vorzüglich sein Volk sich nennen sollte; Israel wird scharf von Jakob geschieden, und der wahre Israel soll eben erst in der Folge kommen, in dem Knechte Jehova's, wie er besonders Jes. 40—66. gezeichnet ist. Auch in Moses läßt sich diese Verschiedenheit zweier Personen in Einem Individuum nicht verkennen; der das Gebot gegeben: „Du

sollst nicht tödten", ist nicht derselbe, der den Aegypter im Zorne erschlagen, und wenn auch erst ein Späterer ihm die Worte in den Mund gelegt, daß nach ihm ein Prophet kommen werde, den das Volk auch hören solle, so ist doch damit dem Geiste nach Mosis fortschreitender und fortbildender Charakter richtig ausgedrückt. Am stärksten und bedeutendsten erkennen wir aber diese Unterschiedenheit einer doppelten Persönlichkeit in David, diesem königlichen Begründer der messianischen Hoffnung. Wie in der Geschichte desselben sein höherer und niederer Mensch sich mehrmals trennen, ja in dem Ehebruch mit Bathseba und in dem furchtbaren Uriasbrief sich recht eigentlich befeinden, so bemerken wir auch in dem Abdruck seines höheren Lebens, in der heiligen Poesie, die als unvergängliche Krone sein Haupt umleuchtet, das unverkennbare Bewußtseyn um diese Doppelheit seines Wesens. Der Grund dieses Bewußtseyns liegt in der tiefen Sündenerkenntniß und lebendigen Frömmigkeit David's. Wir dürfen nur in den Spiegel blicken, der im 51. Psalm sein eigenthümlichstes Wesen wiedergibt. Denn was auch die Kritik aus anderen Gründen gegen die davidische Echtheit dieses Psalms einwenden möge, sie wird dem Vertheidiger derselben immer zugestehen müssen, daß, nach der Gesinnung, die sich darin offenbart, zu urtheilen, kein passenderer Name dem Liede hätte vorangestellt werden können, als der, welchen wir jetzt finden. Der verwandte 32. Psalm möchte noch weniger als davidisch beanstandet werden, und jedenfalls wird man nicht leugnen können, daß jener oben aufgestellte Hauptsatz, auf dessen Anerkennung es hier allein ankommt, als einfaches Ergebniß aus selbst der oberflächlichsten Auslegung der davidischen Lieder folge. Während nun David von dem Glauben an die Unverrückbarkeit und ewige Dauer des ihm von Gott durch Samuel verliehenen Königsstuhles erfüllt und durchdrungen ist, erkennt er doch klar und bestimmt kraft seiner Demuth und sittlich-gesetzlichen Mangelhaftigkeit, daß in ihm nicht das Ideal eines Gesalb-

ten Gottes zur Erscheinung gekommen, und so, fest überzeugt, daß das auf Erden gegründete göttliche Königthum auch zu einer geschichtlichen Vollendung auf ihr, und zwar in Jerusalem, wo es seinen Anfang genommen, gelangen müsse, so gewiß, als der Rathschluß Gottes, durch Israel alle Völker zu erlösen von der Knechtschaft der Lüge und Sünde, nur ein ganzer seyn könne, — wird ihm die gewisse Hoffnung, daß in der Zukunft erst der wahre David, der vollkommene Messias auf seinem Throne sitzen werde, eine Nothwendigkeit seines Glaubens und Denkens, wobei wir es hier ganz auf sich beruhen lassen können, ob er sich seinen künftigen Sprossen als einen eigentlichen König, wie er, vorgestellt habe. Jedenfalls wird sich David schon selbst zu einer typisch-messianischen Persönlichkeit, ohne deren Annahme uns manche seiner Psalmen, besonders der berühmte 22., unverständlich bleiben, wie denn auch diese davidische Typik auf andere heilige Dichter ihre Einwirkung äußerte, wovon Psalm 72. ein Beispiel gibt, in welchem der künftige Salomo in dem gegenwärtigen verherrlicht wird. Sehr merkwürdig ist aber der Schlußgesang David's (2 Sam. 23.), in welchem der König seine messianisch-vorbildende Persönlichkeit, so zu sagen, von seiner gegenwärtig menschlich-bestimmten loslöst und nach außen stellt, so daß er, zum wirklichen Propheten werdend, eine eigentliche Weissagung auf den in der Folge erscheinenden gerechten Herrscher unter den Menschen gibt. Was nun aber die messianischen Weissagungen der Propheten im Besonderen betrifft, so haben wir, um sie historisch-theokratisch zu begreifen, in der vorausgehenden Entwickelung den geschichtlichen Anhalts- und Erklärungsgrund zunächst vorzugsweise in David und in dem Psalter gefunden. Da die Propheten im engeren Sinne, recht eigentlich durch das dem theokratischen Idealismus nicht entsprechende Königs-, Priester- und Volksthum hervorgerufen, selbst keine Könige waren, so mußte in ihren messianischen Verheißungen der typische Charakter mehr zurück-

treten, zum Theil ganz verschwinden; der Messias wurde ihnen zuerst eine bestimmte, außer ihnen und ihrem Stande liegende, rein objective Persönlichkeit, obgleich wir auch immerhin zugeben könnten, daß bisweilen einem Propheten ein zu seiner Zeit regierender König ein typisches Substrat, dem Jesaja z. B. Hiskia möchte gewesen seyn, während die meisten messianischen Vorherverkündigungen gewiß von einem gegenwärtigen Königsbilde ganz absehen und den zukünftigen Davididen direct weissagen. Aber der Prophet als solcher wird sich auch wieder zum Typus, gleichwie der König, und indem er sich zwar, eben weil er Prophet der Wahrheit ist, von dem Volke, wie von den Königen und Priestern in einer höheren sittlichen Reinheit unterscheidet, aber immer seinen großen Abstand von dem Ideale des wahren Gerechten in sich erkennt, findet er auch erst den wahren Propheten in einem zukünftigen erfüllt, dessen Persönlichkeit er mit dem königlichen und hohenpriesterlichen zu Einem Bilde zusammenschmilzt. Was insonderheit den Hohenpriester betrifft, so gibt er, der symbolische Abglanz des heil. Volkes, den Abstand seiner Bedeutung von der Wirklichkeit der Reinheit hinlänglich dadurch zu erkennen, daß er am großen Versöhnungstage für sich selbst und sein ganzes Haus ein Sündopfer darbringen mußte.

Ueber diesem aus den national-geschichtlich gegebenen Potenzen eines das Volk regierenden und zum höchsten Heile leitenden Mittlers dreifach zusammengesetzten Bilde schwebt die geistig verklärte Gestalt eines religiös-sittlichen Erlösers der ganzen Menschheit von Sünde und Tod, der von Jerusalem aus ein allgemeines Reich der Wahrheit, Gerechtigkeit und Liebe auf Erden gründet, das sich mehret ohne Ende und in Ewigkeit dauert. Auf diese über dem volksthümlich bestimmten Grunde hervortretende, wie mit Licht gemalte Erscheinung des Messias haben wir vom Standpuncte des neuen Testaments zu schauen, und wir werden in dem Antlitz dieses Χριστὸς die reinen und vollständigen

Züge des Ἰησοῦς nicht verkennen. Wir können es dabei dahingestellt seyn lassen, ob nicht bei dem einen oder anderen der Propheten in das reine göttlich-menschliche Sonnenbild eine bald stärkere, bald schwächere national-israelitische Trübung falle; wir können selbst zugeben, daß in der Zeichnung jenes höchsten Glanzbildes bei einzelnen Sehern Licht und Schatten mit einander kämpfe, was namentlich noch mehr bei den Schilderungen des messianischen Reiches der Fall seyn möchte; denn die Propheten sind auch in dem Höchsten individuell bedingte und verschieden bestimmte Persönlichkeiten, natürliche Menschen, vom Geiste Gottes, der sich ihnen naturgemäß, aber eigenthümlich wirklich und wahrhaft mittheilt, erweckt, belebt und erleuchtet. Es kann daher nicht stark genug hervorgehoben werden, daß wir uns hier nur an das Bild zu halten haben, welches sich über allen messianischen Weissagungen gestaltet, und dieses nennen wir mit Entschiedenheit den christlichen Messias. Vor Allem müssen wir auf die Zustimmung dringen, daß der vorherverkündigte Gesalbte nicht bloß ein König aus David's Stamme sey, sondern auch Priester und Prophet. Fassen wir nun zuerst das Königsbild ins Auge, so zeigt es uns weder einen Kriegeshelden, noch einen politischen Machthaber, und es ist hierbei wohl beachtungswerth, daß, wenn die Propheten Befreiung aus der Knechtschaft anderer Völker verheißen, sie nie bestimmt diese durch den Messias, sondern durch Gott selbst vollbringen lassen; am auffallendsten finden wir dieß Jes. 40—66., wo Cyrus, ein Fremder, der Messias Gottes genannt wird (Kap. 50, 1.), der Israel aus der chaldäischen Gefangenschaft erlösen, während es der Knecht Gottes ist, der dem Volke die sittlich-geistige Freiheit bringen soll. Betrachten wir rückwärts in dem Buche Jesaja's nur die zwei berühmten Weissagungen Kap. 9 und 11., so reichen sie vollkommen zu dem Erweise hin, daß in der prophetischen Zeichnung der Messiasgestalt der politisch-kriegerische Heldenzug keinesweges sicht-

bar sey, sondern vielmehr das religiös-sittliche Gepräge des Königs vorherrschend, ja, wir sagen, einzig hervortrete. Der verheißene Sohn, der die Herrschaft auf seine Schulter nimmt, ist mit Namen geschmückt, die als einzelne Prädicate seines Wesens seine göttlich-menschliche Natur ausdrücken; er heißt vor Allem Fürst des Friedens, der nicht mit der Waffe des Krieges, sondern mit Recht und Gerechtigkeit, ein ewiger Vater der Liebe, sein Reich stützet und mehret in Ewigkeit. Indem der Geist Gottes auf ihm ruht d. i. immerdar und unbeschränkt von ihm Besitz genommen und die einzelnen Geistesgaben der Weisheit und Klugheit, des Rathes und der Stärke, der Kenntniß und der Furcht Gottes zu den höchsten Potenzen des Lebens erhebt, wird der also Ausgerüstete ein Richter, der unmittelbar auf den Grund des menschlichen Herzens sieht, untäuschbar von Auge und Ohr, immer nur nach der religiösen Wurzel der Gesinnungen und Thaten fragend und solche unmittelbar erkennend, vor Allen die Armen und Leidenden schützend und bekleidet mit dem Gürtel der Wahrheit und Gerechtigkeit, nicht mit dem Schwerte die Widersetzlichen strafend, sondern mit dem Stabe des Mundes sie schlagend und mit dem Hauche seiner Lippen sie tödtend. Wollte man gegen diese Aufstellung des Bildes eines geistigen Königes der Wahrheit, Gerechtigkeit und Liebe uns einwenden, daß der Verheißene im Bewußtseyn Jesaja's doch immer ein wirklicher König geblieben, „denn er sitze ja auf dem Throne David's", so könnten wir es immer noch als wenigstens streitig hinstellen, ob dieser Ausdruck nicht eben so bildlich zu verstehen sey, als sich Christus selbst einen König genannt, und noch dazu geltend machen, wie dieß viel wahrscheinlicher sey, da wir doch eben von einem Herrschersubjecte, das „ewiger Vater" genannt werde und ein stets sich mehrendes, nie aufhörendes Reich gründen werde — wer sollte es denn, wenn der Messias gestorben, regieren? — uns gar keine Vorstellung zu bilden im Stande sind —; aber wir haben

dieß auf unserem oben entwickelten christologischen Standpuncte nicht einmal nöthig, sondern könnten immerhin zugeben, was wir hier aber nicht thun, daß Jesaja noch in dem eigentlichen Königsbegriff messianisch befangen gewesen. Wir schneiden vielmehr diesen Einwand durch die schon früher ausgesprochene und begründete Behauptung ab, daß, nachdem der salomonische Tempel zerstört war und das alte davidische Reich im Exil aufgehört hatte dazuseyn, in dieser Hauptepoche der Geschichte der Theokratie auch der Messiasbegriff eine Umwandelung erlitten. Immer in dieser Beziehung noch nicht genug gewürdigt ist der hier zuerst besonders in Betracht kommende, auf den Trümmern von Jerusalem weissagende gewaltige und freie Jeremia. Was liegt nicht schon in der Verkündigung, daß eine Zeit kommen werde, „wo man der Bundeslade nicht mehr gedenke, sie nicht vermisse und keine andere wieder mache", für eine neue Welt des neuen Bundes, „wie ihn Gott nicht geschlossen mit den Vätern"! Die neue Bundeslade ist die Brust, und die Tafel ist das Herz, auf welches das Gesetz vom Finger Gottes geschrieben werden soll; die äußere Gesetzesreligion wird eine innerliche Glaubensreligion. Die Grundlehre des neuen Bundes ist die Lehre von der Sündenvergebung Gottes, und die neue Gemeinde soll nicht geschieden seyn in Priester und Laien, sondern Alle vom Größten bis zum Kleinsten sollen in der Gotteserkenntniß sich gleich seyn (Kap. 31, 31—34.). Der Mittler dieses neuen Bundes, ein Sprosse David's, führt den tiefsinnigen Namen „Gott unsere Gerechtigkeit"; er ist der Herrlichste (אַדִּיר), aus der Mitte des Volkes als Herrscher hervorgehend — also nicht der unmittelbare Nachfolger eines Königs auf dem Throne, — den Gott sich nahen lassen will, daß er zu ihm komme: „denn wer ist der, der sein Herz verpfändet, mir zu nahen?" (Kap. 30, 21.). Wird der König hier nicht zum Hohenpriester der Reinheit, der nur allein fürsprechend und entsündigend zu dem Heiligen Zugang hat, weil, wie Er, sonst

Keiner unter den Menschen, der in Wahrheit, nicht bloß äußerlich, symbolisch, sondern innerlich, mit dem Herzen und mit ganzer Hingebung desselben vor Gottes Antlitz treten dürfte? — Und so haben wir hier schon wie im Vorbeigehen und doch sicher den wahren Melchizedek des Hebräerbriefes, dessen Typus Ps. 110, 4., gefunden, den Boten des Bundes, nach dem das Volk nach dem Wiederaufbau des Tempels zur Zeit Serubabel's sich sehnte, den Herrn, der plötzlich zu seinem Tempel kommen werde (Mal. Kap. 3, 1—3.), den Richter, bei dessen Erscheinen Keiner bestehen kann. Er ist „der Sprosse, unter dem es wächst", der erst den wahren Tempel Gottes bauen soll, geschmückt mit der Doppelkrone der königlichen und hohenpriesterlichen Würde, den alten Widerstreit zwischen Staat und Kirche schlichtend (Sachar. Kap. 6, 12 und 13.). Ehe wir aber dieser geistig-verklärten Messiasgestalt in den letzten Propheten nach der kümmerlichen Wiederherstellung des Staates unter Serubabel und Josua uns weiter zuwenden, gehen wir noch einmal in die vorbereitende exilische Periode zurück, auch den Hesekiel um den Messias befragend, jenen wunderbaren Propheten, der am Chaboras im Geiste nur einen idealen symbolischen Tempel aufbaut, aus dessen Mitte die heilige Quelle des Wortes Gottes ausfließend das todte Meer der Sünde seines Volks reinigend belebt und selbst das Weltmeer des Heidenthums durchdringt. Hesekiel nennt den Messias „den Hirten, der das Verlorene wiederbringt", der als ein neuer David, ein Knecht Gottes, einen neuen Bund vermittelt, in welchem Gott seinem Volke „ein neues Herz und einen neuen Geist mittheilen und das Herz von Stein aus seinem Leibe nehmen und ihm ein Herz von Fleisch geben werde." Mit der Hervorkehrung dieser beiden Namen „Hirt" und „Knecht Gottes", die dem Messias gegeben werden, gelangen wir zur näheren Betrachtung des besonderen dritten Amtes desselben, des prophetischen. Denn Hirten heißen eben bei Hesekiel auch sonst die Propheten,

als Führer und Lehrer des Volkes, und Knecht Gottes wird in dem letzten Buche Jesaja's (Kap. 40—66.) vorzugsweise der Prophet genannt. Aber der Prophet, der in diesem merkwürdigen Buche, dem lichtesten und christlichsten des alten Bundes, von sich selber redet und einen neuen Himmel und eine neue Erde verkündet, macht zwar sich und seinen Genossen, den Knecht Gottes, zum Mittler dieses neuen Bundes der Zukunft und zum Lichte des neuen Gesetzes, auf dessen Erscheinung die fernsten Völker der Erde harren; allein in der Zeichnung des künftigen Erlösers geht er dergestalt über sich hinaus, daß das aufgestellte Bild mit dem des Messias ganz zusammenfällt, nur so, daß er diesen Begriff zu einer solchen geistigen Vollendung bringt, daß der Χριστὸς nun wirklich und vollkommen zum Ἰησοῦς des N. T. wird. Er kennt zwar auch den Namen David für den Messias und nennt ihn als solchen einen Fürsten und Gebieter der Völker, aber vor Allem auch einen Zeugen der Nationen (Kap. 55, 3—5.), jedoch geht ihm jener Königsname ganz in dem des „Knechtes Gottes" auf, wie ja auch der frühere historische David und der zukünftige messianische (z. B. Hes. Kap. 34, 23. 24.) genannt wird. Mit diesem treffendsten und tiefsten Namen des Bethätigers der hingebendsten freien Liebe in den Willen des wahren Gottes der Gnade zur Verwirklichung des in und durch Israel alle Völker beseligenden Erlösungsrathschlusses umfaßt er das ganze fromme, treu gebliebene Israel im Lande des Götzendienstes, in Chaldäa, im engeren und besonderen Sinne die für die Wahrheit rücksichtslos und offen zeugenden, im Dienste des göttlichen Wortes von und vor der Welt schuldlos leidenden, ja anstatt der Schuldigen sterbenden, aber gerade dadurch von Gott verherrlichten Propheten; aber diese sind ihm in ihrer höchsten zukünftigen Verherrlichung durch Lehre, Leiden und stellvertretenden Tod doch nur ein Typus auf den geweissagten Messias, den wahren Knecht Gottes. Er ist es, der das glimmende Docht nicht verlöscht und das

zerknickte Rohr nicht zerbricht, sondern den gebeugten Sünder aufrichtet durch das Wort der vergebenden Liebe Gottes, der, ein Licht der Heiden wie der Juden, die Blinden sehend und die Gefangenen frei macht, der, ein Arzt der Kranken, die Armen und Elenden zu sich ladet und erquickt, der, obschon kein Trug in seinem Munde war und er nichts Uebles gethan, verachtet und geschmäht, schuldlos leidend, Sünde und Strafe der Schuldigen auf sich nimmt, fromm und geduldig, ohne den Mund zur Klage zu öffnen, der selbst, für die Uebelthäter betend, sein Leben dem Tode dahingibt, auf daß er als ein Gerechter Viele rechtfertige und versöhne, der aber wegen seiner frei übernommenen Erniedrigung glänzend erhöht werden und als siegreicher Vollender mit Mächtigen Beute theilen soll. Und so vollendet und verklärt sich in diesem Knechte Gottes der Messias des alten Bundes als König, Hoherpriester und Prophet zur vergeistigten Einheit einer historischen Persönlichkeit, die ihre Erfüllung in Jesus Christus von Nazareth gefunden. Der Knecht Gottes gelangt durch Dienen zum Herrschen; der Hohepriester macht dem mosaischen Thieropfer ein Ende und opfert sich selbst, rein und fleckenlos; der Prophet redet, leidet und stirbt. — Man sollte sich demnach doch nicht länger mehr sträuben gegen die Anerkennung eines leidenden Messias im A. T. Selbst diejenigen, welche sich als Kritiker nicht mit uns überzeugen können, daß unser Prophet die ihm doch sicherlich überlieferte Messiashoffnung in dem zukünftigen Knechte Gottes als Einer individuellen Persönlichkeit verwirklicht gesehen, dergestalt, daß ihm die vergangenen und gegenwärtigen Propheten-Ideale zur Formung seines höchsten Ideales, so zu sagen, gesessen, verwirklicht geschaut, müssen doch als Christen zugeben, daß ihr sogenanntes Collectivum der Knechte Gottes dem Auge des Erlösers als Eine Person entgegengetreten, die nur Er als Eine Person zu erfüllen als seine Bestimmung erkannt. Trotz aller Widerreden vermögen wir uns noch immer nicht in die Vor-

stellung zu schicken, daß unser Seher, der wie kein Anderer von der Schließung eines neuen Bundes erfüllt ist und mit so lichten Farben das Wesen desselben gezeichnet, daß man ihn den Evangelisten des A. T. genannt, abweichend von allen anderen Propheten rückwärts und vorwärts, Einen *ewigen* Bund ohne Einen ihn begründenden Mittler gehabt haben sollte, daß wir in seinem wunderbaren Buche die wunderliche Vorherverkündigung vieler Messiasse finden sollten, eine theokratisch-messianische Republik, dem strengen Monarchismus eben in der Vollendung des Reiches in der Einherrschaft schnurstracks entgegen. — Sehen wir nun aber wieder weiter vorwärts und sehen, wie sich die Messiashoffnung nach der Wiederherstellung des jüdischen Staates unter Serubabel und Josua gestaltet, so ist uns der Prophet *Sacharja* ein bestimmter Zeuge, daß unsere Ueberzeugung von einem leidenden Erlöser im A. T. ihren guten und sichern Grund hat. Denn dieser für die Vorhersagung des Reiches Gottes und seines Mittlers hochwichtige und tiefsinnige Prophet läßt nicht nur den gerechten und gottbeschützten König der Gerechtigkeit arm (עָנִי) und demüthig auf einem Esel in das frohlockende Jerusalem reiten (Kap. 9, 9.), sondern er sieht auch das tiefste Leiden des Messias voraus, wie er von seinem eigenen Volke durchbohrt, aber später, wenn die Zeit der Gnade und der Gnadenerflehung gekommen, auf das schmerzlichste beklagt wird (Kap. 12, 10 ff.). In dieser merkwürdigen Stelle tritt zugleich als hochbedeutend hervor, daß Gott sagt: „sie blicken hin auf mich, den sie durchbohrt haben", so daß er sich offenbar mit dem Messias identificirt, so daß wir für den Begriff desselben zuletzt noch ein wahrhaft *johanneisches* Element im A. T. gewinnen, was wir deßhalb besonders betonen wollen, weil man dieses gerade zu vermissen pflegt. — Werfen wir zuletzt, nachdem wir den alttestamentlichen Messias mit dem neutestamentlichen in vollem Einklange gefunden, noch einen Blick auf die Lehre, die den

Bund und das Reich des geweissagten Erlösers begründen soll, so tritt uns dieselbe Uebereinstimmung nach den Zeugnissen aller Propheten entgegen: das Gesetz wird zum Evangelium. Die Grundzüge dieses prophetischen Evangeliums mußten bei der nothwendigen Verbindung der Person des Messias mit den Wirkungen, die er hervorbringen sollte, schon oben zum Vorschein kommen, wir wollen sie hier nur zu einem vollständigen Bilde runden und uns dabei der Kürze wegen eben wieder an jenes Buch halten, das man vorzugsweise das Evangelium des A. T. genannt. Die תּוֹרָה, auf welche die fernsten Küsten harren, die das einzige und wahre Recht auf Erden gründen soll, ist vor Allem in Wahrheit das εὐαγγέλιον des Knechtes Gottes; denn es ist die frohe Botschaft nicht nur an Israel, sondern auch an die Heiden, daß, wenn sie sich zu dem lebendigen und heiligen Gotte bekehrten, die Zeit und das Reich der göttlichen Gnade und Versöhnung gekommen sey. Der durch diese Lehre vermittelte Bund ist ein neuer Bund, nicht wie der, den Gott mit den Vätern geschlossen; des früheren soll nicht mehr gedacht werden. Das Reich der Wahrheit und Liebe, das der Messias stiftet, ist ein allgemeines, nicht mosaisch Israel von andern Völkern trennendes; auch die Heiden sind Brüder. Die Gemeinde ist eine Gemeinschaft der Heiligen, geleitet vom heiligen Geiste (Kap. 63, 11.). Der Gottesdienst wurzelt im Geist und in der Wahrheit: Gott wohnt nicht in Tempeln, von Menschenhänden gemacht, sondern in den gebrochenen Herzen der Traurigen und Demüthigen, der reuigen Sünder; Fasten und Kasteiung ehret ihn nicht, sondern an dem hat er Wohlgefallen, der die Hungrigen speist, die Durstigen tränkt und die Nackten bekleidet; das Opfer ist abgethan, das Loblied des reinen Mundes tritt an seine Stelle, der Tempel ist ein Bethaus für alle Völker. Den Armen wird das Evangelium gepredigt, und auserwählte Apostel tragen es in alle Welt.

2.

Bemerkungen

über einige Stellen des vierten Evangeliums

vom

Pfarrer Hauff.

Ueber Joh. 2, 19. *Λύσατε τὸν ναὸν τοῦτον.*

Sollte Johannes diese Worte falsch erklärt haben? Sey's, daß die Inspiration uns an der Annahme eines solchen Irrthums nicht hindere; mögen wir vielmehr aus der Unrichtigkeit einer solchen Erklärung, sobald sie durch unwidersprechliche Gründe dargethan ist, thatsächlich erkennen, daß die Inspiration nicht bis zur richtigen Erklärung der berichteten Worte Jesu irrthumsfrei mache: so dürfen wir doch nur auf unwidersprechliche Gründe hin so verfahren. Ja, selbst abgesehen von aller Inspiration, muß doch des Evangelisten Erklärung der Worte Jesu, zumal wenn er Augen- und Ohrenzeuge war, bis zu einem gewissen Grade hin maßgebend für uns seyn. Seine Sprachkenntniß überhaupt, besonders aber seine Bekanntschaft mit der Denk- und Ausdrucksweise Jesu kann von keinem Erklärer so gering angeschlagen werden, daß er ohne zwingende Gründe sich selbst ein richtigeres Urtheil hierin zutraute, als ihm.

Nach dem neuesten Stande der Kritik des vierten Evangeliums jedoch haben wir noch ganz besondere Ursache, nur bei dem zu bleiben, was der Evangelist erzählt und was er Jesum sagen läßt, und frei von jedem andern Interesse nur zu fragen, welches Bild von der Person Jesu uns aus der Schilderung des Evangelisten entgegentritt. Selbst das geschichtliche Interesse tritt also zunächst zurück, und es

darf nicht die Frage seyn, ob Jesus so oder anders gesprochen, ob er mit seinen Worten diesen oder einen andern Sinn verbunden habe, sondern nur, was er nach der Darstellung des Evangelisten sagt, und in welchem Sinn er diese Worte nach der Meinung des Evangelisten sprach. Der Evangelist ist nun Ausleger seiner eigenen Worte und es ist bloß poetische Wahrheit, was wir suchen, d. h. geschichtliche Möglichkeit in dem Sinn, daß uns deutlich wird, der Evangelist wolle nicht durch Unmöglichkeiten im äußern Hergang seine Leser auf eine ideelle Auffassung seiner Composition führen, sondern, was er gebe, das habe in seinem äußern Hergang Uebereinstimmung in sich und werde vom Evangelisten als geschichtlich möglich angesehen.

Doch können wir nicht umhin zu bemerken, daß, wenn Jesus wirklich diese Worte gesprochen hat, nur die Erklärung des Evangelisten einen passenden Sinn gebe. Auf die Auffassung der Worte durch die Juden kann gar keine Rücksicht genommen werden, weil diese überall darauf ausgingen, die Worte Jesu zu mißdeuten, namentlich bildliche Ausdrücke im eigentlichen Sinn zu nehmen und so in Unsinn zu verdrehen (vgl. Joh. 6, 52.). Jesus aber wollte mit dieser Antwort (Joh. 2, 19.) nicht sein Recht zur Tempelreinigung darthun, sondern die Zeichenforderung abweisen, wie Matth. 12, 39. Zudem können die Worte, wenn sie nicht mit dem Evangelisten erklärt werden, weder in der eigentlichen, noch in der symbolischen Bedeutung einen passenden Sinn geben. Vom Abbruch des Gebäudes konnte Jesus darum nicht reden wollen, weil das Niemand im Sinn hatte; an die endliche Auflösung des mosaischen Gottesdienstes aber durch fortwährende Nährung und Häufung von Mißbräuchen konnten die Juden noch weit weniger denken, als an die Tödtung des Leibes Jesu a). Dagegen konnte er auf seinen Leib zu diesem Zweck

a) Lücke meint zwar, das habe eben so gut erwartet werden können, wie 4, 22—24. Der Sinn wäre nach ihm: „Wie? ihr

immerhin mit einer Geberde hindeuten, die der Evangelist nicht nothwendig besonders bemerken mußte, wie er auch viel Wichtiges aus dem Leben Jesu gar nicht erzählt, aber als geschehen andeutet, z. B. die Taufe Jesu und viele von ihm verrichtete Wunder (2, 32.). Eben so wenig können wir darauf ein Gewicht legen, daß die Juden durch eine solche Geberde auf den richtigen Sinn geleitet worden wären; sie bemerkten dieselbe nicht, oder wollten sie nicht bemerken.

Wie aber die Jünger die Worte anfangs verstanden, das sagt der Evangelist nicht. Ganz konnten sie sie darum nicht verstehen, weil ihnen der Tod und die Auferstehung Jesu immer etwas Unverstandenes blieben.

Wir fragen jedoch hier nicht, was Jesus mit diesen Worten gesagt habe, sondern wie sich das, was ihn der Evangelist hier sagen läßt, verhalte zu der sonstigen in diesem Evangelium uns entgegentretenden Persönlichkeit, Denk- und Ausdrucksweise Jesu. Dieß versuchen wir in Antwort auf folgende vier Fragen:

1. Ist es möglich oder denkbar, daß Jesus, wie er uns im

---

fordert ein Zeichen, eine göttliche Beglaubigung? Hier ist sie; sie liegt in dem gesammten messianischen Werke, wodurch an die Stelle jenes ohnehin vielfach entweihten Tempels ein neuer im Geist und in der Wahrheit gesetzt werden soll." Aber ist nicht eben damit zugestanden, was er S. 494. leugnet, daß die Juden hier eben so wenig als Matth. 12. ein Zeichen haben fordern können? „Die Forderung hat einen ganz natürlichen Grund," sagt Lücke, und wir sagen im Gegentheil: weil die Juden in der ganzen messianischen Thätigkeit Jesu, wie sie ihnen vor Augen lag, namentlich in der Handlung der Tempelreinigung selbst Beweis seiner Berechtigung genug finden mußten, so konnte ihnen Jesus kein Zeichen geben. Eine Abweisung bestimmter Zeichen und eine Hinweisung auf die endlichen Folgen ihres tödtlichen Hasses konnten die Juden weit eher in diesen Worten finden, als die Hinweisung auf ein Zeichen, das nach ihrem Sinn doch kein Zeichen, d. h. keine im Augenblick erfolgende Wirkung einer übernatürlichen Kraft war.

vierten Evangelium geschildert wird, schon in dieser Zeit seinen Tod und seine Auferstehung voraussagte?

2. Läßt sich annehmen, daß er sie seinen erbitterten Gegnern voraussagte?
3. Wozu sollte er hiezu diese räthselhaften Ausdrücke gebraucht haben?.
4. Konnte er irgend erwarten, von ihnen verstanden zu werden?

Die erste Frage ist also: konnte Jesus schon in dieser Zeit seinen Tod und seine Auferstehung voraussagen? Dem Voraussagen geht das Vorauswissen voran, und dieses muß sich bei Jesu, wie er uns im vierten Evangelium geschildert wird, erst nach und nach entwickelt haben. Denn ein absolutes Wissen wird ihm auch hier nirgends zugeschrieben: Joh. 6, 61. bemerkt Jesus, was er vorher nicht gewußt hatte, daß seine Worte einigen seiner Jünger anstößig waren a); 4, 1., daß die Pharisäer auf die Vermehrung seiner Jünger aufmerksam wurden; 6, 15., daß ihn das Volk zum König machen wollte, und 16, 19., daß seine Jünger im Sinne hatten, ihn um etwas zu fragen. Ebenso möchte Jesus immerhin die einzelne

a) Ebenso steht εἰδότες 21, 12., anders ᾔδει 6, 44. durch das beigefügte ἐξ ἀρχῆς, noch bestimmter γιγνώσκειν, z. B. 7, 51. — Es wird zwar namentlich 6, 61. εἰδέναι in der Bedeutung wissen und nicht in der bemerken gefaßt, und es scheint auch mehr dogmatische Tiefe in der Erklärung zu liegen, welche z. B. mit de Wette auf 2, 24 f. Matth. 12, 25 f. in dem Sinn hinweist, daß ἐν ἑαυτῷ „das vom Aeußern unabhängige höhere Wissen bezeichne." Aber auch das höhere Wissen kann beim υἱὸς ἀνθρώπου kein absolutes Wissen seyn. Und wenn zu ἔγνω 4, 1. Musculus bemerkt: non dicit, ut relatum est ad dominum; nihil enim illum latuit, ut non habuerit opus aliorum relatione: so ist in das Stillschweigen des Evangelisten mehr Absicht gelegt, als er selbst hat; 2, 25. bemerkt der Evangelist selbst, Jesus habe keines Zeugnisses bedurft; aber was er dort bemerkt, das gilt darum nicht ohne seine ausdrückliche Bemerkung für alle Fälle.

Entwickelung seines Erlösungsplans, die Bedeutung einzelner Weissagungen des A. T. für bestimmte Lagen in seinem Leben, namentlich die nächsten Umstände, durch welche sein Tod herbeigeführt wurde, nicht von Anfang an so genau gewußt haben, wie er sie im Verlaufe der Zeit kennen lernte. Nur daß er sterben müsse, wußte er gewiß mit dem Antritt seines Lehramts noch eher, als der Täufer, der ihn um die Zeit seiner Taufe schon das Lamm Gottes nannte. Das sprach er auch bald nach der Tempelreinigung (3, 14. 16.) gegen Nikodemus aus. Ja, wir können sagen: wäre es nicht natürlich und nothwendig, daß er vermöge seiner vertrauten Bekanntschaft mit dem prophetischen Inhalt des A. T. gleich von Anfang um seinen Versöhnungstod gewußt hätte, so hätte ihm das Benehmen der Juden bei der Tempelreinigung zu erkennen geben müssen, was er von solchen Leuten zu erwarten habe. Die Erbitterung, mit der sie zu ihm hintraten, die Zeichenforderung bei einer That, die an sich recht und nothwendig war, mußte in ihm das Bewußtseyn wecken, daß solche Gegner nicht ruhen werden, bis sie ihn zum Tode gebracht haben.

Eine That, die an sich recht und nothwendig war — die Frage nach dem Recht war freilich den gläubigen Schrifterklärern früherer Zeit fremd; hier heißt es vielmehr: quia tempus iam advenerat, quo iniunctum sibi a Patre munus publice obiret, templi possessionem quodammodo adire voluit, ac divinae suae authoritatis documentum statuere. Dessenungeachtet gibt Calvin zu: „damnare quidem corruptelas omnibus liberum est; verum si ad eas tollendas privatus homo manum admovet, temeritatis arguetur. Sed in hoc Iudaei errabant, quod nolebant admittere Christi vocationem, nisi edito miraculo. Neque enim id in prophetis et aliis Dei ministris fuit perpetuum, ut signa ederent, neque Deus ad hanc necessitatem se adstrinxit. Ergo in signo flagitando perperam Deo legem imponunt."

Als man dagegen anfing, mit Hintansetzung des Glaubens an eine göttliche Sendung bloß die menschliche Seite an der Person und Wirksamkeit Jesu zu beachten, da mußte man die Berechtigung Jesu strenger nachweisen und schuf das Zelotenrecht a).

Aber wozu das? In der That selbst bewies Jesus sein Recht. Jeder muß Hand anlegen, wo ein schreiendes Unrecht verübt wird, am allermeisten, wo er eine empörende Entheiligung des Tempels bemerkt. Nur fällt nicht Jedem auf, was den Tempel entheiligt. Was Jesus so stark rügte, war eine herkömmliche Entheiligung des Tempels; nur er erkannte den Widerspruch gegen die Bestimmung des Tempels so tief; aber sobald er erkannt und aufgedeckt war, so konnte Niemand mehr widersprechen; wer aus der Wahrheit war, der mußte auch da seine Stimme hören. Insofern also trat Jesus nicht auf, wie ein jeder Jude auftreten konnte; er handelte als υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου und als υἱὸς τοῦ θεοῦ. Daß er also den Unfug als solchen erkannte; daß er in solchen Eifer darüber gerieth; daß er ohne viele Worte Hand anlegte, das Vieh hinauszutreiben, die Tauben wegtragen zu heißen b) und die Wechslertische umzustoßen; daß keiner der Händler sich widersetzte, sondern alle voll Scheu ihm gehorchten: das war in sich selbst ein Beweis seiner Vollmacht c).

Der heilige Eifer, in den er gerieth, war gleich der Sehnsucht des Psalmisten nach dem Hause Gottes, von dem

a) Durch den Vorgang des Pinehas (Num. 25.) soll für alle Zeiten ein Recht gegeben worden seyn. Aber ein solches Recht braucht nicht erst errungen und als Erbe für künftige Zeiten festgesetzt zu werden: es ist das Recht der Entschlossenheit im entscheidenden Augenblick, das überall gilt, wo es sich geltend machen kann.

b) Die Geißel galt bloß *den Thieren* und die Tauben hieß er bloß darum *wegtragen*, weil er sie nicht, wie die Stiere, *wegtreiben* konnte, ohne sie den Eigenthümern zu entziehen.

c) *Lücke* verweist auf Mal. 3, 1—3. und faßt somit die Tempelreinigung als eine messianische That, als ein Zeichen, daß er

er verbannt war. Jesus war auch vom Hause Gottes verbannt; er fand es da nicht, wo er es suchte, sondern traf statt desselben ein Kaufhaus. Darüber entbrannte sein Eifer. Das Futurum καταφάγεται geht somit nicht nothwendig auf seinen künftigen Tod, es wäre denn, der Evangelist wollte sagen, auch die Jünger haben damals schon deutlich gesehen, daß ein solcher Eifer seinem Leben Gefahr bringen werde. In keinem Fall aber will er sagen, erst am Ende seines Lebens haben sie sich dessen erinnert; sonst hätte er das ebenso wie V. 22. und 12, 16. ausdrücklich bemerkt.

Der Eifer Jesu zeugte also für sich selbst; sogar wenn das Zeugniß des Täufers (1, 27. 29 f.) in so bestimmter Beziehung auf Jesum noch nicht bekannt war; wenn Jesus in Jerusalem noch kein Wunder verrichtet hatte (wogegen 2, 23.); ja, wenn er hier im Tempel zum erstenmal unter ihnen auftrat: auch da noch war sein Eifer eine in sich selbst gerechtfertigte That, und die Frage nach einem σημεῖον war im Munde der Hohenpriester im Grunde dasselbe, als hätten sie gefragt, womit er beweisen könne, daß der Tempel heilig gehalten werden müsse; eine Frage, mit der sie bewiesen, daß auch die offenbarste Uebereinstimmung mit dem mosaischen Gesetze dennoch dem Widerspruche solcher Leute ausgesetzt sey, bei denen sich's nicht um das Gesetz, nicht um die Heiligkeit des Tempels, nicht um die Ehre Gottes, sondern lediglich um ihr eigenes Ansehen handle.

Bei solcher Denkungsart der Obern seines Volks mußte also Jesus seinen gewaltsamen Tod mit Nothwendigkeit vor-

---

der Messias sey. Außerdem fügt er zwar treffend bei: „Im israelitischen Gemeinwesen war der reformatorische Beruf, wenn er wirklich vorhanden war, höher, als das äußere Recht. Aber dieser Beruf solle nicht in Zweifel gezogen, sondern als im Prophetenthum wirklich vorhanden angenommen seyn. Jesus war Rabbi; so wird er bei Johannes öfter genannt und als solcher hatte er Jünger. Nikodemus aber sagt: ἀπὸ θεοῦ ἐλήλυθας διδάσκαλος, d. h. Jesus galt als ein Prophet.

aussehen, wenn auch kein Bewußtseyn von einem Erlösungsplan in ihm gelegen hätte. Mit der Möglichkeit des Vorhersehens im nackt=menschlichen Bewußtseyn aber ist auch die Möglichkeit des Vorhersagens, d. h. der Erwartung, daß man eine solche Vorhersagung verstehen könne, dargethan. Doch fragen wir noch besonders:

2. Läßt sich annehmen, daß Jesus seinen Tod und seine Auferstehung jetzt seinen erbitterten Gegnern voraussagte? „Fahret immerhin fort in eurem Grimm, fahret fort, bis ihr mich getödtet habt; mein Tod wird euch keinen Gewinn bringen; in drei Tagen werde ich wieder leben, so leben, daß ihr mich nicht wieder tödten könnt." In dieser Fassung wird die Einwendung, die sich auf die Befehlsform gründet, beseitigt; „die Juden aufreizen," heißt es, „zum Mord wollte Jesus gewiß nicht." Aber vgl. Winer's Grammatik §. 44: „Der Imperativ ist hier auf ganz gewöhnliche Weise gesetzt, und die laxe Verbindung beider Sätze kann auch im Deutschen beibehalten werden." Derselbe Gebrauch des Imperativs, sogar ohne Nachsatz, findet sich Matth. 23, 32: *καὶ ὑμεῖς πληρώσατε τὸ μέτρον τῶν πατέρων ὑμῶν*. Darum ist es auch nicht nöthig, an eine hypothetische Bedeutung des Imperativs vor dem Futurum zu denken. Somit können wir weder in der Voraussagung überhaupt, noch in der Form des Imperativs eine Schwierigkeit finden. Den Tod sagt er ihnen in der Form des Imperativs voraus, um ihnen seine Auferstehung in der Form der Drohung anzukündigen.

3. Aber warum sagt er seinen Tod und seine Auferstehung in so räthselhaften Ausdrücken voraus? Auch 1 Kor. 6, 19. und ähnliche Stellen werden nicht als Beweisstellen zugelassen, daß *ναός* ohne den Genitiv, der den bildlichen Ausdruck erst möglich mache, vom Leibe zu verstehen sey. Vom Leibe überhaupt allerdings nicht, aber vom Leibe Jesu.

Voll des Gefühls der Heiligkeit des Tempels, in der Absicht, hier den Namen seines Vaters, den Namen des Gottes der Väter zu verherrlichen und von der ewigen Gültigkeit seines Gesetzes zu zeugen, betritt Jesus den Vorhof und trifft, statt der heiligen Anbetung, die er erwartet, einen Markt, gottloses Treiben und unheiliges Geschrei. Diesem Wesen tritt er entgegen, um thatsächlich zu bewähren, was er hier zu lehren beabsichtigt. Aber die, welche mit ihm den Tempel gegen Entheiligung schützen, welche sich seines Eifers freuen sollten, geben den Tempel preis, treten auf die Seite der Frevler und sehen in seinem Eifer nichts, als eine unbefugte Neuerung.

Wo ist nun der Tempel? wohin ist die rechte Verehrung Gottes gewichen? Nur in mir wohnt Gott. Er selbst hatte dieses Bewußtseyn seiner Einheit mit Gott, als ὁ *μονογενὴς υἱὸς ὁ ὢν εἰς τὸν κόλπον τοῦ πατρός,*' schon vorher, und bei der Taufe kam ja der Geist Gottes über ihn und blieb auf ihm *ἄνευ μέτρου*. Aber auch der Täufer zeugte bald nach seiner Taufe von ihm, daß er der Sohn Gottes sey, und Jesus versichert Nathanael schon 1, 52: *ὄψεσθε τὸν οὐρανὸν ἀνεῳγότα καὶ τοὺς ἀγγέλους τοῦ θεοῦ ἀναβαίνοντας καὶ καταβαίνοντας ἐπὶ τὸν υἱὸν τοῦ ἀνθρώπου*. Gerade auch dieser Name *υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου* hat einen ähnlichen Sinn, wie in unserer Stelle *ναὸς τοῦ θεοῦ*; er ist der wahre Menschensohn, der, welcher die ursprüngliche Bestimmung des Menschen בְּצֶלֶם אֱלֹהִים בָּרָא אוֹתוֹ rein festhielt, eben darum wird *υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου* 3, 14. 16. geradezu verwechselt mit *υἱὸς τοῦ θεοῦ*.

So konnte also Jesus wegen seiner Einheit mit Gott seinen Leib in einem ganz andern Sinn den Tempel Gottes nennen, als Paulus (1 Kor. 6, 19.) den Leib eines vom Geiste Gottes erleuchteten Christen. Außer ihm lauter frevlerische Entweihung des Heiligthums, in ihm allein Anbetung Gottes, wie sie der Vater sucht (4, 23 f.). Brechet auch diesen Tempel vollends ab, sagt er nun zu denen, welche

seinem Eifer mit tödtlichem Haß in den Weg treten; das Haus Gottes ist bereits vom Bethaus zum Kaufhaus geworden; den, der allein noch für Gottes Ehre eifert, der in diesem Eifer seine Einheit mit Gott erkennen läßt, haltet ihr für euern Feind: fahret so fort, tödtet ihn, brechet diesen Tempel vollends ab — und in drei Tagen wird euch die Macht des Gottes, gegen den ihr in mir ankämpft, dessen Tempel ihr in mir abbrechet, thatsächlich durch meine Auferstehung erwiesen seyn. Ἐγερῶ αὐτόν, sagt er, wie 10, 18: ἐξουσίαν ἔχω λαβεῖν τὴν ψυχήν μου a).

Wie er selbst im Bewußtseyn seiner Einheit mit Gott so reden konnte, so war auch von den Juden zu erwarten, daß sie aus seinem ganzen Wesen und Treiben und aus dieser Hindeutung seine Einheit mit Gott erkennen werden. Calvin sagt daher mit Recht: hic Christus peculiariter divinitatem suam praedicat. Doch haben wir das noch näher zu erweisen.

4. Konnte Jesus erwarten, von den Juden so verstanden zu werden? Jesus braucht auch sonst bei Johannes bildliche Ausdrücke, die von den Zuhörern

---

a) Lücke läßt zwar die Vergleichung von 10, 18. nicht zu, weil letztere Stelle nicht, wie es bei der vorliegenden der Fall wäre, im Widerspruch stehe mit der herrschenden Vorstellung der Schrift, daß Jesus von der Macht des Vaters auferweckt werde. Die Machteinheit des Vaters und des Sohnes, sagt er, und die göttliche Lebensfülle des letzteren gehören einer andern Begriffssphäre an. Allein diese Verschiedenheit kommt wesentlich aus der Verschiedenheit des Zusammenhangs, in welchem die Auferstehung Jesu dort von Paulus und Petrus als ein Gegenstand des Glaubens und hier von Jesu selbst bei Johannes als ein Beweis seiner göttlichen Vollmacht betrachtet ist. Und wie hätte überhaupt Johannes dazu kommen können, die Worte Jesu so zu erklären, wenn dieser Sinn nicht in den Gedankenkreis der Apostel gehört hätte, wenn es innerhalb desselben unmöglich gewesen wäre, die Auferweckung Jesu ihm selbst zuzuschreiben? Diese Bemerkung Kling's hätte von Lücke nicht übersehen werden sollen.

falsch verstanden werden, z. B. 4, 14. 32. 6, 32. Aber bei allen kann nicht das allein die Frage seyn, wie Jesus verstanden worden sey, sondern vornehmlich, ob es überhaupt möglich gewesen sey, es richtig zu verstehen. Diese Möglichkeit aber ergibt sich für unsere Stelle aus Folgendem:

Jesus, der allein den Willen Gottes recht thut, der allein auf die rechte Verehrung Gottes dringt, ist der rechte Priester Gottes (Exod. 19, 5.). In ihm beginnt die Zeit, da Gott im Geist und in der Wahrheit verehrt wird (Joh. 1, 4. 23.). Das sollte die Samariterin verstehen; das konnten noch weit mehr die gesetzeskundigen Juden verstehen. Sein Gesetzeseifer, der hier den Jüngern besonders auffiel, sollte und konnte dann vollends von seiner Priesterwürde hinüberleiten zur Erkenntniß seiner Einheit mit Gott, des Einwohnens Gottes in ihm. Indem er unter solchen Umständen das Wort ναὸς θεοῦ aussprach, konnte er ebenso erwarten, verstanden zu werden, wie 3, 16. von Nikodemus und 5, 17—23. von den Juden; sie sollten in ihm den Sohn Gottes erblicken und sein Thun nach dem Wirken Gottes messen, weil sie (V. 19.) ihn überall Gottes Werke thun und (20 f.) in Gottes Kraft wirken sahen, so daß man (V. 23.) ihm nicht entgegentreten konnte, ohne zugleich und eben damit Gott die ihm gebührende Ehre zu rauben. Ja, 10, 30. sah er die Versicherung: ἐγὼ καὶ ὁ πατὴρ ἕν ἐσμεν, nicht für etwas den Juden Neues an, sondern für eine Wahrheit, die sich (V. 25.) aus seinen ἔργοις mit Nothwendigkeit ergebe. Die Worte τὸν ναὸν τοῦτον mit einer Hinweisung auf seinen eigenen Leib waren also ein Wink, wen die Juden in ihm erkennen, daß sie sein Wirken nicht nach dem gewöhnlichen Maßstabe messen, sondern nach dem letzten Zweck und innersten Wesen desselben auffassen sollten. Sein Thun war in dieser Beziehung eins mit dem Zweck und Wesen des Gesetzes Gottes, sein Wille eins mit dem Willen Gottes; in ihm sahen sie den Vater.

Templum illud, sagt Brenz nicht allein im Sinne der späteren Dogmatik, sondern eben so wahr auch in Rücksicht auf die Persönlichkeit Jesu, wie dieselbe von den Juden aus der Anhörung seiner Worte und aus dem Anblick seiner Thaten aufgefaßt werden konnte, templum illud, in quo omnes orationes factae exaudiuntur, in quo solo propitius Deus reperitur. Jesus hatte den Juden schon genug Werke, die er in des Vaters Namen that, gezeigt, vor ihnen schon genug Worte des Lebens gesprochen, daß er erwarten konnte, die, welche auf dem Stuhle Mosis sitzen, können auch in ihm den rechten Tempel Gottes erkennen.

Daß also Jesus von den Juden nicht verstanden wurde, das kam nicht von der Dunkelheit seiner Worte, sondern aus demselben Grunde, aus dem sie überhaupt nicht glauben konnten (Joh. 12, 39. 8, 15. 23. u. s. w.). Daß derselbe Grund zuletzt auch bei Nikodemus stattfand, daß wir eben darum in seiner Unfähigkeit nicht sowohl etwas Auffallendes und Unwahrscheinliches, als vielmehr eine große psychologische Wahrheit erkennen müssen, das mag hier nicht näher erwiesen, aber es darf auch ohne Beweis behauptet werden.

Ist aber dem so, so enthält das vierte Evangelium in seinen Schilderungen vorerst poetische Wahrheit. Und diese wird zur geschichtlichen gewiß weit weniger durch Beseitigung der harmonistischen Schwierigkeiten, als durch Nachweisung einer innern Uebereinstimmung dieses Evangeliums mit den Synoptikern. Und von solcher innerer Uebereinstimmung bietet uns die vorliegende Stelle ein Beispiel dar, indem Jesus hier nichts Anderes sagt, als was er auch Matth. 12, 29 ff. mit dem Zeichen des Propheten Jonas sagen wollte.

Πατρὶς Ἰησοῦ. Joh. 4, 44.

In dieser Stelle versteht Baur mit früheren Erklärern unter *πατρὶς Ἰησοῦ* Judäa, als das Land seines Wirkens „im höhern religiösen Sinne, ganz gemäß dem allgemeinen Standpuncte des Evangelisten, auf welchem er die natürli-

chen geschichtlichen Verhältnisse der Idee unterordnete.“ Zu dieser Erklärung bestimmt ihn besonders auch „der unauflösliche Widerspruch“ zwischen τιμὴν οὐκ ἔχει (V. 44.) und ἐδέξαντο αὐτὸν οἱ Γαλιλαῖοι (V. 45.).

Aber ähnliche Widersprüche würden sich ergeben, wenn unter πατρὶς Judäa zu verstehen wäre. Nach V. 1. verläßt Jesus Judäa, weil er viele Jünger dort machte, aber darüber von den Pharisäern angefeindet wurde; also nicht, weil er in Judäa nichts galt, sondern weil er viel galt und dadurch den Widerspruch der herrschenden Partie hervorrief, mied er dieses Land. Und nicht auf lange; er kehrte schon 5, 1. dahin zurück. Wenn er Judäa als das Vaterland, in dem der Prophet nichts gilt, verließ, warum blieb er dennoch bloß kurze Zeit in Galiläa?

Zudem ist die für diese Erklärung nothwendige Ergänzung des Satzes: „er ging nicht nach Judäa zurück — durch nichts im Zusammenhang dargeboten. Ja, der Evangelist gibt nirgends auch nur eine Andeutung, daß er Judäa als den ausschließenden oder hauptsächlichen Schauplatz der Thätigkeit Jesu ansehe, er läßt ihn vielmehr öfter nach Galiläa reisen und gibt auch dem Leser gehörig zu erkennen, daß er außer den wenigen Thaten und Reden, die er von Jesu Aufenthalt daselbst berichtet, noch manches Andere zu erzählen habe. Nur aus dieser Stelle soll folgen, daß der Evangelist Judäa als den Schauplatz der Thätigkeit Jesu betrachtet, weil er dieses Land sein Vaterland nenne? Ist das nicht ein Cirkel im Beweis? Hätte der Evangelist auch gar nichts von einer Thätigkeit Jesu in Galiläa erzählt, so hätte er doch noch eine bestimmtere Andeutung geben müssen, daß er unter πατρὶς gerade das Land der prophetischen Wirksamkeit verstehe, da er ihn ja sonst (19, 19.) bestimmt als einen Nazarener betrachtet, als solchen schon 1, 16. angekündigt hat und auch 7, 1 ff. gar nichts Anderes voraussetzt, als daß Galiläa sein Vaterland sey.

Viele a) verstehen zwar unter πατρὶς Nazareth, indem sie ergänzen: Jesus ging nicht in seine Vaterstadt, sondern in das übrige Galiläa. Allein gerade dieser Satz: „er ging nicht in seine Vaterstadt" — bietet sich nirgends im Zusammenhang dar, außer wenn man, wie auch zum Behuf anderer Erklärungen Andere thun, ἐμαρτύρησε als Plusquamperfect faßt, was zwar von de Wette aus 5, 13., ja von Beza gerade aus dem nächstfolgenden Verse gerechtfertigt wird, aber gerade durch Vergleichung jener Stelle mit dem folgenden Verse sich als unstatthaft erweist. Denn in diesen Stellen ist aus der Verbindung klar, in welche Zeit die Handlungen der Aoriste zu setzen seyen, bei ἐμαρτύρησε (V. 44.) dagegen durchaus nicht, außer wenn man Luk. 4, 24. als bekannt voraussetzen sollte, was in keiner Weise zulässig ist.

Auch Lücke's Erklärung, nach welcher V. 45. ein unzulänglicher, nur auf Wunder gestützter Glaube, wie er V. 48. von Jesu selbst am βασιλικὸς getadelt wird, also kein wahrer Glaube gemeint seyn soll, so daß die Geschichte vom βασιλικὸς ein erläuterndes Beispiel vom unzureichenden Glauben der Galiläer wäre, kann um deßwillen nicht gutgeheißen werden, weil durchaus keine Andeutung gegeben ist, daß unter ἐδέξαντο (V. 45.) nur die wundergläubige Aufnahme verstanden sey.

Auch ist die Geschichte vom βασιλικὸς in keinem Stücke so gestellt und gehalten, daß anzunehmen wäre, der Evangelist wolle darin ein Beispiel unzureichenden Glaubens geben. Gleich am Anfang müßte nach ἐδέξαντο (V. 45.) ein μὲν stehen; sodann müßte der folgenden Erzählung eine Wendung gegeben seyn, wornach der Leser im Erfolge derselben einen Beweis von Unterlassung der τιμὴ fände, welche man nach der bereitwilligen Aufnahme Jesu in seinem Vaterlande erwartet hatte; denn der Vorwurf wegen unzureichenden

---

a) Zuletzt Semberg in den Studien rc. 1845. 1. Heft.

Glaubens steht in der Mitte, und am Ende glaubt der βασιλικὸς mit seinem ganzen Hause, er ist vom Wunderglauben zum wahren Glauben fortgeschritten. Die Hauptsache aber ist, daß der βασιλικὸς wahrscheinlich nicht einmal ein Galiläer war. Hätte der Evangelist in der Geschichte V. 47—53. ein Beispiel des Benehmens aller Galiläer geben wollen, so hätte er statt dieser die Geschichte eines Galiläers gewählt.

Doch der ganze Widerspruch zwischen V. 44. und 45. wird gehoben, wenn wir keinen unmittelbaren Zusammenhang zwischen diesen zwei Versen suchen, sondern mit V. 44. die Gedankenreihe schließen und gerade in diesen Worten: αὐτὸς γὰρ Ἰησοῦς ἐμαρτύρησεν, ὅτι προφήτης ἐν τῇ πατρίδι τιμὴν οὐκ ἔχει — eine summarische Angabe des Erfolgs der Thätigkeit Jesu in Galiläa erkennen, nach welcher dann V. 45. die Rede durch οὖν wieder aufnimmt und fortführt. Hierbei wäre also anzunehmen, daß der Evangelist die Geschichte der im Ganzen erfolglosen Wirksamkeit Jesu in Galiläa, wie so vieles Andere, bei seinen Lesern als bekannt voraussetzt und darum entweder ganz übergeht oder nur mit einer kurzen Hindeutung abfertigt.

Von der Geschichte seiner Austreibung aus Nazareth freilich konnten wir das oben nicht zugeben, weil dieß eine einzelne untergeordnete Begebenheit ist, die nicht in der Weise, wie die Geschichte der Wirksamkeit Jesu in Galiläa im Allgemeinen oder wie die Einsetzung des heiligen Abendmahls, die Taufe Jesu und Anderes als wesentliche Theile der Geschichte Jesu, im Bewußtseyn der Gemeinde und der Leser der Synoptiker lebendig seyn konnte. Was aber die Art der Verknüpfung der Rede betrifft, so ist οὖν, durch welches V. 45. fortfährt, jedenfalls ein so loses Bindewort, das immer zum bloßen Fortschritt der Erzählung gebraucht wird, daß wir mit allem Grund sagen können, mit V. 44. sey die Gedankenreihe geschlossen und der Leser durch den Uebergang auf eine neue Erzählung vermittelst οὖν ver-

anlaßt, in V. 44. eine allgemeine Schilderung des Erfolgs der sonst hinreichend bekannten Thätigkeit Jesu in Galiläa zu finden. Wogegen uns nichts dazu berechtigt, in V. 45 ff. eine Bestätigung des Ausspruchs V. 44. zu suchen.

So fassen wir also V. 43 f. so: Jesus begab sich nun auch nach Galiläa, denn Jesus selbst, wie alle andern Propheten, sollte den Beweis liefern, daß ein Prophet in seinem Vaterlande nichts gilt. Der Grund, der ihn bestimmte, nach Galiläa zu gehen, ist schon 4, 1 ff. angegeben. Wie lange er aber in Galiläa blieb, das sagt der Evangelist nicht näher. Daß er dort Manches that und lehrte, ist durch ἐδέξαντο (V. 44.) angedeutet; von Allem aber ist nur das Wunder am Sohne des βασιλικὸς erzählt. *Μετὰ ταῦτα*, nach einiger Zeit ging er zurück nach Judäa (5, 1.).

Ueber Joh. 7.

Es ist den Bestreitern des apostolischen Ursprungs des vierten Evangeliums nicht entgangen, daß die Zeit, in welche die Abfassung desselben von ihnen gesetzt wird, sonst keine Spur von dem Geist aufzuweisen hat, der unverkennbar in diesem Evangelium weht. Aus diesem Grunde sagt aber Zeller (Jahrb. 1845. S. 607.) Folgendes: „Wer das vierte Evangelium einer späteren Zeit zuweist, muß annehmen, daß der Evangelist die in seiner Zeit, ihren Verhältnissen, ihren Kämpfen und ihrem Vorstellungskreis liegenden Elemente für sich verwendet, daß er die verschiedenen, bei Andern vereinzelter hervortretenden Züge zu einem harmonischen Gesammtbild vereinigt, daß er die geltenden Ueberlieferungen und Vorstellungen bald aufnehmend, bald umbildend benutzt, daß er sich auch an schon vorhandene dogmatische und erzählende Schriften angeschlossen und eben durch eine geistvolle Verschmelzung dessen, was zerstreuter schon vorhanden war, diese schnelle und gewaltige Wirkung auf seine Zeit erreicht habe; gerade er muß am meisten darauf dringen, daß das Evangelium nicht als das vereinzelte Werk eines Ein-

zelnen, sondern als die reife Frucht einer vieljährigen geistigen Entwickelung betrachtet werde, und daß die Thätigkeit und Genialität des Einzelnen, der es verfaßt hat, hauptsächlich darin bestanden habe, das, was an der Zeit war, zu erkennen und dem Geist seiner Zeit zum Ausdruck zu verhelfen." —

Wenn sich nur gegen das Ende des zweiten Jahrhunderts ein Aufschwung nachweisen ließe, wie er durch dieses Evangelium hätte bewirkt werden sollen! Wenn nur irgend angenommen werden könnte, daß der Verfasser von seinen Zeitgenossen verstanden worden wäre, daß er nicht auf Verfehlung seines Zwecks losgearbeitet hätte, wenn er von πίστις, φῶς, ζωή, λόγος u. dgl. zu Leuten geredet hätte, die mit diesen Worten des Geistes einen rein materiellen Begriff verbanden!

Wir wollen jedoch nicht von der Zeit aus Beweis führen, die wir jedenfalls nur mangelhaft, d. h. nur aus verstümmelten Bruchstücken oder aus bezweifelten Schriften oder durch künstliche Combinationen kennen, sondern der Evangelist soll selbst für sich reden. Denn sobald man diesen Boden verläßt, so tritt man auf das Feld menschlicher Systeme, gewaltsamer Beweisführungen und willkürlicher Hypothesen, wobei das Schlimmste ist, daß apriorische Sätze für unumstößliche Wahrheiten und Hypothesen für historische Thatsachen gelten müssen. So kommt es, daß dem Gegner böser Wille jeder Art vorgeworfen wird.

Wer überbietet hierin den Andern? — Und wenn es so fortgeht, wohin soll es noch führen? —

Wer auf dem Boden des Glaubens steht und weiß, an wen er glaubt, wer zu diesem Zweck seinen Glaubensgrund auch wissenschaftlich erforscht hat, der kann es erfahren haben, daß Festigkeit seines wissenschaftlichen Systems, Unumstößlichkeit seiner wissenschaftlichen Beweisführung etwas ganz Anderes ist, als Gewißheit seines Glaubens schon

im subjectiven Sinn, und noch mehr etwas Anderes, als Unumstößlichkeit der Glaubenswahrheiten im objectiven Sinn. Wer also sein System angreift oder an seiner Beweisführung Fehler aufdeckt, der verletzt damit noch nicht den Glauben. Ja, wenn dieser auch den Glauben als Princip der Wissenschaft verwirft, wenn er von einem philosophischen Princip aus ein menschliches System aufbaut und im Dienste dieses seines Systems Kritik übt, so sind seine Bemühungen darum noch keine böswillige Feindschaft gegen den Glauben. Es heißt in Beziehung auf ihn nur, wie in Beziehung auf jeden Propheten: *δοκιμάζετε τὰ πνεύματα*. Je nach dem Befund heißt es auch *ἐλέγχετε*, aber nur, wo *ἔργα ἄκαρπα τοῦ σκότους* aufzudecken sind. So lange sich's nur vom System handelt, auch vom System der *ἀντίχριστοι*, heißt es nur: *φυλάξατε ἑαυτοὺς ἀπὸ τῶν εἰδώλων*. Wo aber durch das Alles ein Widerspruch, eine Vertheidigung, eine Warnung, eine entschiedene Bezeugung der Glaubenswahrheiten nöthig wird, da gilt das Wort: *ὀργίζεσθε καὶ μὴ ἁμαρτάνετε*.

Wer dagegen als speculativer Theologe das System des Glaubens prüft, der mag darin, weil es nicht auf seinen speculativen Principien ruht, wunderliche Lücken, Willkürlichkeiten und Widersprüche finden; er mag die Hypothesen, die man zur Vertheidigung der Echtheit einer biblischen Schrift macht, für gewagt, die Combinationen, vermittelst deren man den Kanon festsetzen läßt, für gewaltsam, die Wärme, mit der man sich gegen ihn für das Kleinod seines Glaubens wehrt, für etwas Unerwartetes und Fremdartiges ansehen: aber wozu dann sogleich der Vorwurf von Jesuitismus, von Heuchelei und was Alles mehr?

Soll es aber mit solchen Vorwürfen so fort gehen, so lerne der Gläubige lieber daran, wie man nicht streiten soll, als daß er darin Anlaß und Berechtigung findet, Gleiches mit Gleichem zu vergelten.

Doch genug hievon! Unsere Absicht ist ja nur, das Gespräch Joh. 7. zu betrachten.

Dieses Kapitel soll nach Baur den dialektischen Kampf mit dem Unglauben beginnen, „der erst von hier an seine rechte praktische Bedeutung erhalte." Zu diesem Zwecke werden die Worte der Brüder Jesu (V. 3 f.) als das diesen Brüdern in den Mund gelegte Motiv seiner Reise nach Jerusalem angesehen, „um auch dort, auf dem eigentlichen Schauplatze seiner messianischen Wirksamkeit, durch echt messianische Werke auch eine echt messianische Jüngerschaft zu gewinnen. . . . Ist es die Aufgabe Jesu überhaupt, den Kampf mit dem Unglauben der Welt auf sich zu nehmen, so muß er diesem Unglauben auch in seinem eigentlichen Sitz und Mittelpunct entgegentreten."

Warum ist aber Jesus, wenn dem so ist, dennoch schon früher in Jerusalem aufgetreten? Vom vorangehenden Abschnitte dieses Evangeliums sagt Baur selbst (S. 61.): „Der ganze Gegensatz, in welchem Jesus zu dem Unglauben der Juden zu stehen kam, konnte sich von Anfang an nur da entwickeln, wo dieser Unglaube selbst seinen Mittelpunct und festesten Sitz hatte. Es ist daher in der ganzen Oekonomie des Evangeliums begründet, daß Jesus gleich anfangs in Jerusalem selbst auftritt." So findet also in dieser Rücksicht kein Unterschied zwischen dem ersten und zweiten Abschnitt statt. Um einen solchen zu schaffen, ignorirt Baur hier plötzlich jenen früheren Aufenthalt Jesu in Jerusalem und preßt die Rede der Brüder Jesu so, daß herauskommen muß, Jesus sey bis daher nie in Jerusalem gewesen a). Deßwegen müssen auch die Jünger, von denen V. 3

a) Von den Worten *οὐδείς τι ἐν κρυπτῷ ποιεῖ καὶ ζητεῖ αὐτὸς ἐν παῤῥησίᾳ εἶναι* (V. 4.) ist unstreitig der erste Satz der logische Hauptsatz. Die Brüder wollen Jesum damit auffordern, öffentlich hervorzutreten. Der andere, durch *καὶ* nur unbestimmt angefügte Satz muß die Begründung des ersteren enthalten:

die Rede ist, „nicht bloß die seyn, die er damals schon hatte, sondern die, welche er erst in Judäa gewinnen sollte." Seine Brüder dürfen also hier nicht an Jünger Jesu denken, die es in Judäa und Jerusalem bereits von früher her gab. Nur auf περιεπάτει ἐν τῇ Γαλιλαίᾳ wird kein besonderes Gewicht gelegt, wie es scheint, aus Furcht, den Evangelisten dadurch in zu große Uebereinstimmung mit den Synoptikern gerathen zu lassen.

So wird also der Standpunct, den der Evangelist selbst einnimmt, von Baur zu Gunsten seiner Ansicht von der Composition dieses Evangeliums gewaltsam geändert. Gleiches geschieht auch in Rücksicht auf die Personen. Zwar wird sonst von Baur, namentlich in diesem Kapitel der Unterschied der Personen nicht verkannt, vielmehr in Beziehung auf V. 12. 31. 40. 41. gesagt: „es muß doch wenigstens Einige geben, an welchen das Göttliche, das aus ihm spricht, sich nicht ganz unbezeugt lassen kann." Diese Stellen lassen sich noch in Uebereinstimmung mit dem angenommenen Zweck des Evangeliums bringen; sie enthalten eine Darstellung der Unwiderstehlichkeit des Eindrucks, welchen der ganze Charakter der Göttlichkeit Jesu macht. Aber daß

---

dir selbst ist's ja darum zu thun, offenbar zu werden. Beides ist in allgemeinen Sätzen ausgedrückt, um dadurch den Widerspruch, in welchen Jesus mit sich selbst gerathe, wenn er so lange im verborgenen Galiläa bleibe, desto stärker hervorzuheben. So auch Kling z. d. St. Ebenso auch Brenz, der nach näherer Auseinandersetzung, wie die Worte der Brüder Jesu vel contemtim dicta vel prudenter quidem, sed tamen carnaliter consulta gefaßt werden können, in der letzteren Fassung sie so umschreibt: videris quidem nobis multa magnifice et mirabiliter, sed tamen imprudenter agere, quod te a turba et frequentia hominum subduces ac in Galilaeae angulo latites, ubi nulla tibi potest gloriae seges obtingere. Si enim omnino divina sunt, quae facis, non formidabis lucem, sed nobiscum ad festum ibis, ut manifestior et honoratior fias.

V. 20. der ὄχλος spricht, bleibt geradezu unbeachtet. „So unbeachtet steht er vor ihnen" (den Juden), heißt es von dieser Stelle, „daß selbst die Aeußerung, an welcher sie ihn als den, der er war, hätten erkennen sollen, die Frage (V. 19.): τί με ζητεῖτε ἀποκτεῖναι; nur für eine widersinnige Rede erklärt wird." Indem also der Evangelist mit diesen Worten einfach andeutet, daß τινὲς ἐκ τῶν Ἱεροσολυμιτῶν wohl wußten, daß die Obern Jesum zu tödten suchten (V. 25.), Andern aber, dem ὄχλος, unter dem auch Auswärtige seyn mußten [a]), nichts davon bekannt war (V. 20.), so wird von Baur mit Umgehung dieses Unterschiedes der Personen die Sache dahin gewendet, daß Niemand Jesum gekannt habe.

Die Hauptsache jedoch ist, daß, während Baur seiner Auffassung des Evangeliums zulieb den natürlichen Gang und Fortschritt des Gesprächs hier wie in andern Kapiteln aufhebt, in dem dialektischen Proceß, den er an die Stelle des Beseitigten setzen will, doch kein rechter Fortschritt zu erkennen ist.

Der erste Act, in dem Jesus in diesem Kapitel dem Unglauben der Juden entgegentritt, muß der seyn, daß man nicht weiß, wer er ist und woher er kommt. Zu diesem Zweck muß ὡς ἐν κρυπτῷ (V. 10.) dahin gedeutet werden, daß er „mit einemmale, ohne daß man wußte, wie er dahin gekommen war, und ohne sogleich als der, der er war, erkannt zu werden, sich nach Jerusalem begab." Es wird dabei nicht berücksichtigt, daß V. 10. von der Reise und nicht von seinem Auftritt in Jerusalem die Rede ist, daß von diesem Auftritt (V. 14.) ohne alle Andeutung, daß Jemand nicht gewußt hätte, wer er sey, einfach gesagt wird: ἀνέβη Ἰησοῦς εἰς τὸ ἱερὸν καὶ ἐδίδασκεν.

Um jedoch wenigstens eine weitere Hindeutung auf

a) „Der meist fremde galiläische Haufe weiß von der Sache nichts; vergl. dagegen V. 25." de Wette.

eine Verschleierung der Person Jesu zu finden, sagt Baur von V. 15.: „im Widerspruch mit dem Kriterium der Messianität (V. 27.), daß man vom Messias nicht wissen werde, woher er komme, halten sie sich daran, daß man ihn nicht als Schüler eines Lehrers kenne", während doch dieser Vers deutlich sagt, man kenne ihn, man wisse von ihm, daß er keinen Lehrer gehabt habe.

Die Aussprüche werden hier, wie oft von Baur, aus dem Zusammenhang herausgenommen und einzig darauf angesehen, was wohl der Evangelist im Dienste seiner Idee mit solchen Ausdrücken oder einer solchen Wendung sagen wolle, statt daß billigerweise zuerst zu fragen wäre, was nach der Schilderung des Evangelisten, derselbe mag nun Dichtung oder Geschichte schreiben, im Zusammenhange des Gesprächs von den Redenden und Hörenden darunter verstanden wird. So aufgefaßt, erscheint auch Alles ganz natürlich und verständlich.

Von V. 19. war oben schon die Rede. Auf die Entgegnung des ὄχλος in diesem Verse aber nimmt Jesus darum keine Rücksicht, weil seine Absicht nur ist, den Synedristen zu erkennen zu geben, daß er wohl um ihre Anschläge wisse. Und gerade dadurch bekommt das Gespräch Zusammenhang und Fortschritt. Nicht das hält euch ab, will Jesus sagen, meine Berechtigung zum Lehren anzuerkennen, daß ich keinen befähigten Lehrer gehabt habe, sondern das, daß ihr keine Neigung habt, den Willen Gottes zu thun. Diese Verkehrtheit eures Willens gebt ihr gerade in Beziehung auf mich deutlich zu erkennen, indem ihr wegen eines einzigen guten Werks, das ich vor euch gethan habe, mich tödten wolltet.

Eben so wenig, wie in jenen Aeußerungen eine Behauptung der anfänglichen Verborgenheit Jesu zu erkennen ist, kann in der Unterredung selbst die von Baur hineingelegte „Selbstauflösung der Dialektik des Unglaubens" gefunden

werden. Von V. 27. wird (S. 106.) gesagt: „dieses Argument hebt sich nur in sich selbst auf. Denn wenn sie auch wissen, wer er ist und woher er ist, so wissen sie auch wieder nicht, woher er ist, weil er ja nicht von sich selbst gekommen, sondern in Wahrheit von Einem gesandt ist, welchen sie nicht kennen." Dieses Nichtwissen sagen aber nicht sie selbst von sich aus, sondern Jesus; die Aussage geht eben darum nicht von demselben Princip aus, wie die erste; die Aufhebung der ersten Aussage durch die zweite ist also auch nicht eine Selbstaufhebung des Argumentes.

Dieser Theil des Gesprächs (V. 21 ff.) gehört nach Baur in den zweiten Act, in dem er παῤῥησίᾳ λαλεῖ (V. 26.) mit der bestimmten lauten Erklärung (V. 27.): κἀμὲ οἴδατε καὶ οἴδατε, πόθεν εἰμί. Aber wie wir oben fanden, daß in dem Ausdruck ἐν κρυπτῷ etwas Anderes hineingelegt sey, als der Evangelist damit sagen will, so können wir auch in den eben angeführten Ausdrücken (V. 26. 28.) nicht diesen Gegensatz gegen das Vorangegangene finden, daß damit ein neuer Act bezeichnet seyn sollte. Nicht daß der, der vorher ἐν κρυπτῷ gewesen, nun als der Bekannte dastehe, sondern daß der, den die Obern zu tödten suchen, doch frei und offen rede, ist den Leuten auffallend. Und die Worte: κἀμὲ οἴδατε καὶ οἴδατε, πόθεν εἰμί, sollen nicht eine neu hervortretende Kundmachung seiner Person bezeichnen, sondern in völliger Uebereinstimmung mit V. 16. von den äußern Verhältnissen der menschlichen Persönlichkeit Jesu auf sein Lehren und Wirken und sein ganzes Seyn und Wesen als ein göttliches hinweisen.

„Im dritten Act, am letzten großen Tage des Festes, gibt er sich in der ganzen absoluten Bedeutung seiner Person kund, als denjenigen, in welchem der messianische Geist auf absolute Weise wohnt und von welchem aus in Jedem, der an ihn glaubt, Ströme lebendigen Wassers entspringen." Möge immerhin diese Auffassung dem Sinn des Evange-

bens im Wesentlichen entsprechen, so ist doch in diesen Worten Jesu nicht ein dialektischer Fortschritt, nicht eine Beweisführung, sondern vielmehr der Ernst einer letzten dringenden Aufforderung zu erkennen. Um deßwillen zeigt sich auch in der Gegenrede (V. 40.) kein neuer, über das Frühere hinausgehender Gegengrund von Seiten des Unglaubens.

Darum können wir mit allem Recht die Worte Baur's über diese letzte Einrede auf dieses ganze Kapitel anwenden: „es soll durch Argumente dieser Art, die sich an rein äußerliche Bestimmungen halten und immer wieder in Widerspruch mit sich selbst kommen, die Dialektik des Unglaubens in ihrer ganzen Nichtigkeit dargelegt werden"; nur mit dem Unterschied, daß wir im Ganzen keinen vom Evangelisten angelegten Plan, nicht die planmäßige Rechtfertigung eines neuen geistvollen Systems gegen abweichende oder hartnäckig widersprechende Secten finden können, sondern eine aus dem Leben gegriffene Schilderung.

Allerdings offenbart sich hier, weil die menschliche Natur überall dieselbe ist, auch die gleiche Richtung des ungöttlichen Sinns, wie sie sich oft auch in wissenschaftlichen Angriffen auf die evangelische Wahrheit, ja selbst auch in mancher rechtgläubigen, aber freilich nur äußerlich und somit nur vorgeblich rechtgläubigen Auffassung der Heilslehre wieder erkennen läßt. Aber das ist eben die Größe und Tiefe der heil. Schrift, besonders der evangelischen Geschichte, daß sie sich auf die verschiedensten Verhältnisse des Lebens anwenden läßt. Je zwangloser sie in ihrem ursprünglichen Sinn aufgefaßt und gelassen wird, desto natürlicher wird sich eine solche Anwendung geben.

Aber ist nicht diese Anwendbarkeit der sprechendste Beweis der geschichtlichen Wahrheit solcher Darstellung und des ursprünglich geschichtlichen Zwecks des Evangeliums, d. h. eines Zwecks, der nicht die Geschichte sich auf Kosten

der geschichtlichen Wahrheit unterordnet, sondern die Geschichte so, wie sie dem Verfasser vorliegt, wie sie ihm bekannt ist und von ihm aufgefaßt wird, nach freier Auswahl benutzt? Anders ist es bei Baur: um in diesem Kapitel eine Verfolgung des Zwecks, den er dem Evangelisten leiht, zu finden, muß er durch Zwang, dem die Worte widerstreben, die Person Jesu doketisch verflüchtigen und den ganzen Fortschritt des Gesprächs in einem entschiedeneren, offeneren Hervortreten Jesu suchen — und nicht finden.

Recensionen.

Schriften

von

D. Heinrich W. J. Thiersch.

I. Versuch zur Herstellung des historischen Standpuncts für die Kritik der neutestamentlichen Schriften. Eine Streitschrift gegen die Kritiker unserer Tage von Heinrich W. J. Thiersch. Erlangen, Verlag von Karl Heyder. 1845. XXVIII. 443.

II. Vorlesungen über Katholicismus und Protestantismus von Heinrich W. J. Thiersch, Doctor der Philosophie und Theologie, ordentl. Prof. der Theologie an der Universität Marburg. Erlangen, Verlag von Karl Heyder. 1846. Erste Abtheilung. XX. 353. Zweite Abtheilung. IV. 372.

Der Verfasser ist unter den jüngeren theologischen Universitätslehrern unstreitig einer der begabtesten und durch classische Bildung nach väterlichem Vorbild, durch eine reiche und eindringende patristische Gelehrsamkeit, durch vertraute Bekanntschaft mit der Litteratur der Reformationszeit und mit den neueren in seine Studien einschlagenden Schriften und durch eine aus diesem Schatze von Kenntnissen, aus inniger christlicher Lebenserfahrung und aus einer frei angeeigneten speculativ-christlichen Weltansicht hervorgehende selbständige

Anschauung des Christenthums in seinem individuellen und geschichtlichen Leben wohl ausgerüstet zu solchen Werken, wie die hier vorliegenden. Aus der raschen Aufeinanderfolge derselben auf Uebereilung und Flüchtigkeit zu schließen, sind wir schon darum nicht berechtigt, weil der Verfasser seit seiner schönen, mehr linguistischen Arbeit: de Pentateuchi versione Alexandrina libri tres, 1840, einem vortrefflichen specimen eruditionis des damals noch sehr jungen Mannes, nur kleinere Abhandlungen zu Tage gefördert hat, somit zu Größerem sich hinlänglich Zeit genommen haben kann. Die erstere Schrift war auch schon im October 1844 im Manuscript vollendet (Vorr. S. XI.), so daß zwischen beiden immerhin ein Zeitraum von ein paar Jahren liegt. Die nähere Einsicht in diese Schriften zeigt aber auch, daß beide, obwohl nicht Alles darin bis zur völligen Reife durchgearbeitet ist, auf einer gründlichen und tüchtigen Durchforschung ihres Gegenstandes ruhen und bei mancherlei Blößen, welche sie der Kritik darbieten mögen, eine nach Gehalt und nach Form vorzügliche litterarische Erscheinung sind, wodurch der wissenschaftlichen Erkenntniß ein nicht unbedeutender Gewinn zuwächst, so daß sie die sorgfältigste Beachtung der Theologen verdienen. Beide Werke behandeln nun zwar einen verschiedenartigen Stoff und gehören verschiedenen Gebieten der Theologie an: das erstere der sogenannten Einleitungswissenschaft oder der neutestamentlichen Litteraturgeschichte, wie der Verfasser, an Hupfeld u. A. sich anschließend, diese Disciplin mit Recht benannt wissen will, das andere dem Gebiet der kirchen- und dogmengeschichtlichen, zunächst symbolischen Theologie, und insofern scheint ihre Zusammenstellung in dieser Anzeige nicht gehörig motivirt zu seyn. Dieselbe beruht aber doch nicht bloß in der Identität des Verfassers, sondern in einer Verwandtschaft des Inhalts, Zwecks und Fundaments der Schriften selbst. Der Kern beider ist kirchenhistorisch; denn auch die erstere Schrift beleuchtet einen wichtigen Theil der Kirchengeschichte, das apo-

stolische und das darauf folgende Zeitalter. Was aber ihren Zweck betrifft, so zielt die erstere dahin, für die Urgeschichte des Christenthums die rein historische Anschauung der Zustände, Verhältnisse und Entwickelungen im Gegensatz gegen eine pseudo-kritische Construction wiederherzustellen, die andere aber dahin, die wahrhafte, von allem ungerechten Parteigeist freie und ungetrübte Darstellung des großen kirchlichen Gegensatzes, welcher seit dem 16. Jahrhundert sich ausgebildet und befestigt hat, zu Tage zu fördern. Beide endlich gehen aus von derselben Grundansicht, daß die apostolische Kirche die wesentliche Verwirklichung der Idee der Kirche gewesen, und demnach wahrhaftes Musterbild des kirchlichen Lebens in jeder Beziehung; freilich immer noch weit entfernt von der durchgängigen religiös-sittlichen Vollendung, wie denn allerlei Mängel und sündige Gebrechen in den christlichen Gemeinden unleugbar vorhanden waren, aber doch alle Erfordernisse zur Vollkommenheit des christlich-kirchlichen Lebens in sich tragend, ein wahrer und gesunder Organismus des Geistes Christi, als solche sich erweisend in der Kraft geisterfüllter apostolischer Persönlichkeiten, in dem Reichthum der einander ergänzenden mannichfaltigen Geistesgaben, in der reinen apostolischen Lehre und in der Energie einer alles entschieden Verkehrte überwindenden und ausstoßenden apostolischen Autorität und Disciplin.

I.

Von dieser Ansicht aus wird in der ersteren Schrift die neutestamentliche Schriftensammlung als der apostolischen Zeit sicher und nothwendig angehörend nachgewiesen. Denn diese war das Zeitalter einer ganz einzigen, in ihrer Art außerordentlichen und eminenten Productivität, so daß kein anderes mit ihm in Vergleichung kommt; und jene Schriften, wie sie schon durch den Charakter ihrer Sprache von allen späteren, von der patristischen Litteratur der folgenden Jahrhunderte sich bestimmt unterscheiden, ragen auch durch

ihre eigenthümliche Vortrefflichkeit über diese Litteratur unendlich hervor, und zwar zunächst über die Schriften der apostolischen Väter. Zwischen diesen und den neutestamentlichen apostolischen Schriften ist hinsichtlich der Geisteskraft und Fülle eine weite Kluft befestigt, was der Verfasser auf eine eigenthümliche Weise zu erklären sucht: durch die Annahme eines von Gott gewollten und veranstalteten Stillstands der mächtigen Entwickelung des apostolisch-christlichen Geisteslebens. Diese Sistirung der Entwickelung im Bereiche des Göttlich-Guten aber geschah zu dem Ende, daß die entsprechende gewaltige Entwickelung des dämonischen Gegensatzes, welche schon zum göttlichen Entscheidungsgericht heranreifte, gleichfalls herabgestimmt und so ein längerer Verlauf der Geschichte der erlösten und zu erlösenden Menschheit unter göttlicher Geduld, und eine weitere Ausbreitung des Heils im Menschengeschlechte möglich wurde (vergl. 2 Petr. 3, 9.). Jenem Verhältnisse des Nachapostolischen zum Apostolischen, dem großen Abstand zwischen beiden war es denn auch gemäß, daß die von frommer Gesinnung, von Liebe und Treue gegen die Offenbarung in Christo und deren ursprüngliche Bezeugung erfüllte Christenheit mit gewissenhaftem Eifer darauf gerichtet war, das von den Aposteln Ueberkommene zu bewahren, und zwar wie die mündliche Paradosis in Lehren, Anordnungen, Gebräuchen, so auch den Schatz schriftlicher Ueberlieferungen, zuvörderst diejenige Sammlung von Schriften, welche schon am Ende der apostolischen Zeit, ums Jahr 100, überall in den christlichen Gemeinden aufgenommen war und die Geltung eines dem alttestamentlichen sich anschließenden heiligen Schriftkanons gewonnen hatte. Dieß fand aber nach dem Verfasser statt bei denjenigen neutestamentlichen Schriften, welche der kritische Referent über diese Angelegenheit, Eusebius, als Homologumenen bezeichnet. Sie bildeten den „Urkanon." Daß die bis zu jenem Zeitpunct hin zu solcher Geltung noch nicht gelangten und wohl aus irgend welchen,

zum Theil nicht mehr mit Sicherheit zu ermittelnden Gründen in den christlichen Gemeinden nicht so zu allgemeiner Kunde gekommenen Schriften, die sogenannten Antilegomenen des Eusebius, im Verlaufe der nächstfolgenden Jahrhunderte nicht dieselbe allgemeine Anerkennung als heilige apostolische Schriften, als Bestandtheile des apostolischen Kanons gefunden, wie die Homologumenen, das erklärt der Verfasser eben aus dem streng conservativen Charakter dieses Zeitalters der Christenheit, welches sich genau und ausschließlich an das von der Urzeit her als apostolisch Ueberlieferte und allgemein Geltende hielt, und daher auch die am Schlusse des ersten Jahrhunderts als apostolisch in den Gemeindeversammlungen vorgelesene Schriftensammlung nicht erweitern mochte. Da jedoch auch diese Schriften in immer weiteren Kreisen sich verbreiteten und durch äußere Bezeugung wie durch das innere Zeugniß des heiligen Geistes — die geistliche Erfahrung ihrer belebenden und heiligenden Wirksamkeit — sich als gleichfalls apostolisch auswiesen, so konnte in der folgenden Periode, als der nunmehr zur Reichskirche gewordene christliche Gemeindenverein aus seiner rein conservativen Haltung heraustrat und wieder zu constitutivem Verfahren vorschritt, die Aufnahme derselben in den Kanon nicht ausbleiben, wie denn im Laufe des vierten Jahrhunderts zuerst in der orientalischen Kirche (Synode von Laodicea) und bald auch in der occidentalischen (karthagische Synoden) der neutestamentliche Kanon dergestalt fixirt wurde, daß man auch die Antilegomenen als den Homologumenen wesentlich coordinirte apostolische Schriften bezeichnete.

Dieß sind ungefähr die Grundzüge der Geschichte des Kanons, welche das letzte Kapitel des „Versuchs" enthält. Der Verfasser geht noch in ausführliche nähere Erörterungen über einzelne schwierige Puncte ein, welche seiner Gesammtansicht im Wege zu stehen scheinen, oder räthselhaft und nicht leicht zu begreifen sind, wie namentlich das

späte Hervortreten des *zweiten Briefs Petri*, wovon er sagt, daß es sey, als ob dieser Punct ebenso in der *äußern* Geschichte der neutestamentlichen Litteratur als der schwierigste bezeichnet werden müßte, wie die Beschaffenheit des Evangeliums Matthäi für die auf das *Innere* der Bücher eingehenden Untersuchungen das größte Räthsel darbiete. Als approximativen Versuch zur Erklärung dieses Phänomens stellt der Verfasser folgende Vermuthung auf (S. 364 ff.): „Der ganze Brief ist von dem Apostel geschrieben in der Ahnung des vollen Ausbruchs jener schrecklichen *ἀποστασία* in der Kirche, des Gräuels an heiliger Stätte, von dem *Paulus* als einem im Verborgenen sich vorbereitenden gesprochen hatte. Die Ahnungen und Befürchtungen Beider waren in der zweiten Periode des apostolischen Zeitalters in hohem Grade zur Wirklichkeit geworden. Aber ob das, was Petrus voraussagt, damals schon in absolute Erfüllung gegangen? An einzelnen Puncten mag sich das Mysterium der Bosheit bereits vollkommen enthüllt haben, aber seinem allgemeinen Hervorbrechen stand noch das *κατέχον* (2 Thess. 2.) entgegen. Viele Gemeinden blieben noch verschont von der furchtbaren Gefahr, mit welcher jene letzte Entfesselung der *geistigen* Bosheit verbunden ist, in der sich der Abfall als titanisch-satanischer vollendet. — Sollte in allen diesen der Brief, welcher als Heilmittel und Waffe gegen die alleräußerste Gefahr der Zukunft bestimmt ist, damals schon veröffentlicht und unter die Gegenstände regelmäßiger Anagnosis aufgenommen werden? Konnte nicht eine zu frühe Enthüllung der ganzen Gestalt des Uebels, wie sie in seinen Donnerworten gegeben wird, in jener bis in alle Tiefen der Geisterwelt erschütterten Zeit auf das Uebel und sein Hervorbrechen selbst einen sollicitirenden Einfluß ausüben? — Ist dem so, so lag es in der Weisheit derjenigen, welchen der Brief zuerst anvertraut wurde, ihn nur da bekannt zu machen, wo die Gefahr, welche er bekämpft, bereits im Eintreten begriffen war, ihn aber der

unumschränkten Oeffentlichkeit und Verbreitung zu entziehen und als ein depositum, als ein apocryphum im höheren Sinne, für eine zukünftige Mittheilung vorzubehalten. Sie handelten, wenn sie hierin gewissermaßen eine disciplina arcani befolgten, im Sinne des Paulus, der, wenn er von den Schrecken und Gräueln der letzten Zeiten spricht, ebenfalls eine scheuvolle Zurückhaltung beobachtet, eine Weisheit, die selbst in den Briefen des Petrus und Judä die unerläßliche bestimmtere Bezeichnung der Frevel, vor denen sie warnen, temperirt und gerade zu den sichersten Kennzeichen apostolischen Geistes gehört.“ — Diese Hypothese, welcher man das Scharfsinnige und zur Lösung des Problems Hinführende schwerlich wird absprechen können, hängt freilich zu genau mit der ganzen Ansicht des Verfassers zusammen, als daß nicht ihre siegreiche Behauptung durch das Geltendwerden jener wenigstens mitbedingt seyn sollte.

Den Schluß dieses Kapitels bildet die Erklärung eines Phänomens, welches die gewonnenen Resultate in Betreff der Geschichte des Kanons und die Zuverlässigkeit des kirchlichen Zeugnisses und Gebrauchs in Bezug auf denselben über den Haufen zu werfen scheint: die theilweise Anerkennung und der theilweise Gebrauch, zu welchem in der Kirche des zweiten, dritten und vierten Jahrhunderts auch außerkanonische Schriften, wie der Brief des Clemens von Rom und mehrere jener νόθα des Eusebius, namentlich Hermas und die Apokalypse des Petrus, gelangt sind. — Der Verfasser weist zunächst hin auf die scharfe Grenzlinie, welche die ganze Kirche des vierten Jahrhunderts zwischen den ächten Supplementen des Kanons und des νόθοις zu ziehen weiß, und erklärt dann die ganze Erscheinung aus den Verhältnissen und Bedürfnissen jener Jahrhunderte auf eine Weise, daß sie jenen Resultaten vielmehr zur Bestätigung dient.

Der Verfasser lebt der festen Zuversicht, daß mit seiner Gesammtansicht über die Kirchengeschichte des ersten und

zweiten Jahrhunderts, deren Stärke in ihrem Zusammenhang und in ihrer Consequenz liege, für die Untersuchungen über den Kanon und für die Bestimmung des Gewichts der Zeugnisse kirchlicher Schriftsteller eine sichere Basis gelegt sey, von der aus allein die Einigkeit und Festigkeit der Kirche, mit der sie im letzten Drittel des zweiten Jahrhunderts, für Jeden sichtbar, austrete, verstanden werden könne. — Er faßt aber die Sache auch noch von einer andern Seite an, von welcher her die moderne Kritik besonders starke und unüberwindliche Angriffe auf den neutestamentlichen Schriftbestand geführt zu haben sich rühmt, nämlich von Seiten der in den neutestamentlichen Schriften charakterisirten Häresien. Seine Gesammtanschauung der innern Kirchengeschichte der ersten Jahrhunderte läßt ihn gerade hierin eine neue Bestätigung der Annahme des apostolischen Ursprungs auch der angefochtensten Schriften des neuen Testaments, oder ihrer Hineingehörigkeit in diese Zeit, finden. So stellt er denn im fünften Kapitel eine geschichtliche Untersuchung der Häresien der apostolischen und der späteren Zeit an. In jenen erkennt er, als correspondirend dem Charakter des apostolischen Lebenskreises, ein eigenthümliches Gepräge, wodurch sie sich von denen des zweiten Jahrhunderts, den Gnostikern, aufs bestimmteste unterscheiden. Der außerordentlichen göttlichen Geisteswirkung in den apostolischen Männern entspricht eine ungeheure Kräftigkeit der dämonischen Wirkung, welche in goetischem Treiben und enormer Ruchlosigkeit und Unsittlichkeit sich darlegt, namentlich in einem frevelhaften Mißbrauch der paulinischen Lehren von der Rechtfertigung, Gnade, Erwählung u. s. w.; eine greuliche Verkehrtheit, auf welche insbesondere die Sendschreiben der Apokalypse, so wie der zweite Brief Petri und der Brief Judä hinweisen und worauf auch schon die Pastoralbriefe hindeuten. Zwar führe auch der Gnosticismus des zweiten Jahrhunderts in seiner wirklichen geschichtlichen Erscheinung, wie Irenäus,

Tertullian u. A. sie schildern (ganz anders als die idealisirende, die Greuel verhüllende Darstellung neuerer Kirchengeschichte), viel Unheimliches und arge Unsittlichkeit und Zügellosigkeit mit sich; aber dieß sey doch immer nur ein mattes Nachtbild der Argheit und der dämonischen Energie der Irrlehrer der zweiten Periode des apostolischen Zeitalters, gleichwie die apostolischen Väter und deren Nachfolger als ein gar schwacher Abglanz der apostolischen Lichtfülle und Lebenskraft sich darstellen. „So erweisen sich denn auch von hier aus jene Schriften als der Urzeit des Christenthums angehörige; und es ist eine durchaus unhistorische Ansicht, welche die meisten derselben, und gerade diejenigen, in welchen jene häretischen Tendenzen gerügt werden, ins zweite Jahrhundert hinabrücken will." — Daß diese (moderne) Kritik, obwohl sie in einer durch scharfsinnige Combinationen gewonnenen Totalanschauung der Geschichte der ersten Jahrhunderte sich begründet haben will, dennoch eine solche sey, welche die wohlbeglaubigte und recht angeschaute Geschichte jener Zeit ins Angesicht schlägt, das wird um so mehr einleuchten, je vielseitiger und gründlicher jenes Zeitalter durchforscht wird; und es wird bald dahin kommen, daß aller Aufwand von Scharfsinn, mit welchem man von jener Seite her die ursprüngliche apostolische Bezeugung der Offenbarung in Christo und der Geistesausgießung mit ihrem Resultate, dem Organismus einer geisterfüllten, in Christo als ihrem Haupte von Anfang an sich zusammenfassenden Gemeinde, aufzulösen und das Christenthum durch einen Proceß, in welchem Paulus ein bedeutenderes Moment bildet, als Christus selbst, aus particulärem Ebionitismus zur Universalreligion der Menschheit sich entwickeln zu lassen bemüht ist, als ein in sich eitles Streben sich darstellt, als ein Streben, welches nur insofern einen Werth hatte, als es zu einer neuen Durchforschung jener christlichen Urzeit und ihrer Urkunden und zu einer befriedigenderen historischen Gesammtanschauung derselben den Anstoß gegeben. — Hierzu einen bedeutenden Beitrag gege-

ben zu haben, dieses Verdienst wird jedenfalls, wie man auch über diese und jene Hypothese urtheilen, wie unsicher oder problematisch man auch die eine und andere Behauptung finden mag, unserem Verfasser zuerkannt werden müssen, welcher mit einer seltenen Hingebung, mit einer innigen Liebe und Treue in dieses Zeitalter sich hineingelebt und, wenn er auch mitunter die Pietát gegen die Kirchenváter übertreiben sollte, doch damit nur ein Gegengewicht bildet gegen eine ungerechte Herabsetzung, welche sie von einer gewissen Seite her vielfach erleiden müssen.

Den Untersuchungen über die Geschichte, den Kanon und über die im neuen Testament bekämpften Häresien, in welchen der Verfasser die Ergebnisse seiner patristischen Quellenstudien und seine ganze Anschauung der innern Kirchengeschichte der ersten Jahrhunderte niedergelegt hat und welche er selbst als den eigentlichen Kern seines Buchs bezeichnet, gehen aber noch andere werthvolle Abschnitte voran. Vor Allem ein Kapitel über Sprache und Styl der neutestamentlichen Schriften, welche, wie der Verfasser bemerkt, so eigenthümlich und durch und durch originell sind, daß der wahre Erforscher der Sprachengeschichte und Beobachter verschiedener Gestaltung des Styls die bedeutsamsten Kriterien der Echtheit dieser Werke im Ganzen darin zu entdecken vermag. Es fragt sich aber hier, wie es sich mit der Ausbreitung und Qualität der griechischen Sprache im Vaterlande der heiligen Autoren verhalten und auf welchem Wege dieselben zu einer solchen Macht über diese Sprache und Sicherheit in ihrer Handhabung gelangten, vorausgesetzt, daß sie eine erst nachträglich angeeignete war. Mit der Beantwortung dieser Frage ist dann zugleich die Genesis des neutestamentlichen Sprachidioms in ihren Hauptzügen festzustellen (S. 45.). Der Verfasser führt diese Untersuchung als ein Kenner, der auch in dunklere Regionen Licht zu bringen weiß. Die Verdrängung des Althebräischen als Volkssprache rückt er mit hoher Wahrscheinlichkeit bis in die Zeiten des Exils

hinauf, so jedoch, daß die Kenntniß desselben auch bei Nichtgelehrten keineswegs aufgehört habe, was denn auch einen unmittelbaren Einfluß auf die Gräcität unserer Schriftsteller gehabt. — Bei Christo selbst gilt ihm als ausgemacht, daß er gewöhnlich der aramäischen Landessprache sich bedient, in einzelnen Fällen aber auch griechisch gesprochen habe. Was aber die Verfasser der neutestamentlichen Schriften betrifft, so bieten Paulus und Lukas keine Schwierigkeit dar; die galiläischen Männer dagegen, Petrus, Johannes, Matthäus, Jakobus, Judas und Markus — woher hatten sie jene vollkommene Herrschaft über das damalige griechische Sprachgebiet? Der Aufschluß hierüber liegt theils darin, daß in der galiläischen Landschaft für Jedermann Möglichkeit, Veranlassung und Aufforderung, wo nicht die Nothwendigkeit gegeben war, sich im Verkehr des täglichen Lebens und für denselben Kunde des Griechischen anzueignen, wozu noch kommt, daß das Griechische überhaupt nie so tiefe Wurzeln geschlagen und dem Nationalen so viel Territorium abgewonnen hat, als im ersten Jahrhundert der römischen Kaiserzeit; theils darin, daß der Unterschied zwischen Bildung und Rohheit damals nicht so wie jetzt existirte, also auch in der Sprache nicht so hervortreten konnte, und daß die griechische Umgangssprache des Orients, die *κοινὴ γλῶσσα*, aus dem gebildetsten griechischen Dialekte, der attischen Litterarsprache, geflossen war und diese zu ihrer Grundlage hatte. Die Apostel mögen aber ihre griechische Ausdrucksweise durch den Verkehr mit Hellenisten, im Hinblick auf ihren Beruf, auch den Hellenen zu predigen, und während der Erfüllung dieses Berufs noch mehr vervollkommnet haben.

Dieses echt griechische *ὑποκείμενον* der Diction des neuen Testaments wurde aber modificirt unter der Einwirkung der provinziellen Verhältnisse Palästina's, der eigenthümlichen religiösen Bildungselemente der Verfasser und der Ideen des Christenthums. Die H e b r a i s m e n sind

dem Verfasser nach den vorliegenden geschichtlichen Verhältnissen Reminiscenzen und Angewöhnungen aus der Septuaginta. Der alterthümliche hebraisirende heilige Styl hatte sich aber für zwei Arten der Darstellung, für die historische und die prophetische, festgestellt; daher finden wir das hebraisirende Gepräge im neuen Testament in den historischen Büchern — namentlich den drei ersten Evangelien — und in der Apokalypse bei weitem vorwaltend, wogegen es in den Briefen, für deren didaktisches Element das alte Testament kein Analogon darbietet, einer weit freieren griechischen Bewegung der Rede und der eigenthümlichen, neugeschaffenen Phraseologie des christlichen Gedankenkreises Raum macht. Von jenen zwei Arten der Darstellung konnte aber am ehesten die historische vom alttestamentlichen Vorbild sich emancipiren und in das Gräcisirende ausweichen, wie wir das bei Lukas in der zweiten Hälfte der Apostelgeschichte, wo er selbständig als Augenzeuge erzählt, und bei Johannes finden, welcher für „seine geschichtliche und seine didaktische Schrift, in denen sich theils die klarste Erinnerung, theils die ruhigste Contemplation spiegelt, sich jene eigenthümliche Schlichtheit und Einfachheit des Styls ausgebildet hat, in deren Weise nichts Größeres als diese beiden Werke je geschrieben worden ist, während in den erschütternden Gesichten der Apokalypse, dem Ergreifendsten, was je ein menschliches Auge geschaut und eine menschliche Zunge auszusprechen versucht hat, in den kühnsten Formen des Hebraismus, alle die kraftvollen Töne alter Weissagungen wiederklingen, deren erhabenste und gewaltigste Elemente hier in wunderbarer Concentration sich vereinigen."

Die weiteren Untersuchungen des Verfassers haben zum Gegenstand die Entstehung und Bestimmung der Evangelien (Kap. 2—4.). Vor Allem sucht er das Verhältniß derselben zu den Briefen ins Licht zu setzen. Es gilt hier die Lösung eines schwierigen Problems, indem der Mangel an Beziehungen auf die Evangelien in

den Briefen und die so geringe Bezugnahme darin auf das Einzelne des Inhaltes derselben den gewichtigsten Angriff auf die Evangelien zu begründen scheint. Der Verfasser, auf Lösung dieses Problems bedacht, zeigt vor Allem, daß die epistolischen Gelegenheitsschriften die früheren seyn müssen. So lange die apostolische Verkündigung der evangelischen Thatsachen in den Gemeinden der verschiedenen Gegenden ungehinderten Fortgang hatte, war ein Bedürfniß schriftlicher Aufzeichnung der Reden und Thaten des Herrn für den öffentlichen Gebrauch derselben nicht vorhanden. Die Abfassung apostolischer Sendschreiben aber konnte und mußte bald durch besondere Gemeindeverhältnisse und Zustände herbeigeführt werden. So erklärt es sich denn von selbst, daß in den apostolischen Briefen gar keine Bezugnahme auf Evangelienschriften sich findet. Vom Inhalt der Evangelien aber ist so Vieles, auch Specielles, in den Briefen angedeutet und vorausgesetzt, daß wir hierin sogar reiche Belege für die Glaubwürdigkeit dieses Inhalts haben. Hierher gehört namentlich das Eschatologische; wie denn der Verfasser die ganze paulinische Eschatologie auf die synoptischen Reden Christi dieses Inhalts zurückführen zu können sich getraut. — Diese Hinweisungen auf den Inhalt der Evangelien in den Briefen führen nebst andern Spuren und Gründen auf eine anfängliche mündliche Ueberlieferung desselben, deren dreifach modificirter schriftlicher Abdruck unsere synoptischen Evangelien sind. — Die Abfassungszeit derselben setzt der Verfasser in die Uebergangszeit zwischen der ersten (30—60.) und dritten (70—100.) Periode des apostolischen Zeitalters, zwischen 60 und 70, wo den palästinischen Gemeinden die apostolische Predigt und Unterweisung sich entzog, in den heidenchristlichen aber Ansichten, z. B. doketischer Art, auftauchten, welche die geschichtliche Wirklichkeit des Lebens Christi in lebendigem Bilde vorzuführen dringend mahnten. — Aus dem Gesagten erhellt bereits, daß in Betreff der Entstehung der Evan-

gelien der Verfasser der Traditionshypothese sich zuneigt. Freilich nicht ausschließlicher Weise, wie er denn keine der Haupthypothesen in ihrer Exclusivität für richtig hält, also weder frühere schriftliche Aufzeichnungen, welche in unsern Evangelien benutzt worden, noch die Benutzung der einen von Seiten der andern ausgeschlossen wissen will. Für das älteste unter unsern Evangelien hält er, der Tradition sich anschließend, das Matthäus-Evangelium, welches der Apostel niedergeschrieben nach der Entfernung der übrigen Apostel aus dem Bereiche der palästinischen Gemeinden, um ihnen, bevor auch er selbst von ihnen schiede, etwas zu hinterlassen, was jene mündliche Verkündigung der Apostel ersetzen könnte und was daher nicht sowohl als sein eigenthümliches Erzeugniß, sondern vielmehr als ein schriftliches Abbild ihrer gemeinsamen mündlichen Mittheilungen über das Leben des Herrn zu betrachten wäre. — Gegen Hug, dem er sonst gern beitritt, behauptet er nun, der alten Tradition sich anschließend, eine ursprünglich aramäische Abfassung, wofür auch die nächste Bestimmung dieser Schrift spreche. Da aber auch der griechische Text jederzeit die Autorität eines Originals in der Kirche gehabt, so schreibt der Verfasser die Abfassung in griechischer Sprache gleichfalls dem Matthäus zu, welcher durch das Bedürfniß der hellenistischen Gemeinden hierzu bestimmt worden sey, verwirft also wie die schleiermacher'sche, auch von Wieseler, mit dem Thiersch im Ganzen sehr einverstanden ist, aufgenommene Hypothese, so jede Ansicht, welche unsern griechischen Matthäus für eine Ueberarbeitung der Originalschrift des Apostels durch einen Andern erklärt. Wenn er übrigens hier auf die Aussage des Papias in Betreff unseres Evangeliums zurückgeht, so verfällt er in Deutung derselben einer Willkür, welche Bleek (Beiträge zur Evangelienkritik, S. 169 f.) mit Recht gerügt hat, obwohl wir der positiven Ansicht Bleek's, wornach dieses Evangelium ursprünglich griechisch abgefaßt war und nur durch einen Ir-

thum der bei den Nazarenern vorgefundene aramäische Text für den ursprünglichen gehalten wurde, bis jetzt uns nicht entschließen können beizupflichten.

Den Untersuchungen des Verfassers über die Ursprache des Matthäus-Evangeliums schließen sich kritische Bemerkungen über das Hebräer-Evangelium und dessen Modificationen, Verstümmelungen und Verfälschungen an; Bemerkungen, welche von gründlichen Studien und klarer Einsicht zeugen und jedenfalls lehrreich und anregend sind.

Das zweite der Zeit der Entstehung nach ist dem Verfasser das Lukas-Evangelium, welches, für Heidenchristen bestimmt, ein paulinisches Gepräge an sich trägt. Für diese chronologische Stellung spricht der Schluß der Apostelgeschichte, welche auf die Abfassung dieser zusammengehörigen Bücher während der Gefangenschaft des Apostels Paulus in Rom hinführt. Die Materialien für das Evangelium, wie für den ersten Theil der Apostelgeschichte mag sich Lukas vornehmlich während der Gefangenschaft des Apostels in Cäsarea gesammelt haben. Die Widmung aber an den angesehenen italischen (römischen) Christen Theophilus schließt eine weiter gehende Bestimmung nicht aus, da nach der Sitte des Alterthums solche Dedicationen darauf abzweckten, angesehene Männer für die Verbreitung und Geltendmachung einer Schrift in weiteren Kreisen zu gewinnen, oder auch die Geneigtheit derselben hierzu voraussetzten.

Das Markus-Evangelium, entstanden aus den Vorträgen des Petrus und zunächst für die römische Gemeinde bestimmt, als fixirter Abdruck des Gehörten, schließt sich der Zeit nach nahe an das Lukas-Evangelium an, indem es in die Zeit fällt, da Petrus mit Paulus in Rom aufgetreten, was dem Verfasser trotz der Anfechtungen der neuern Kritik feststeht, und wofür er auch auf 1 Petr. 5. sich beruft, wo er *Βαβυλών* für eine mystische Benennung Roms hält.

Alle drei synoptischen Evangelien aber haben nach Thiersch einen eisagogischen Zweck, zunächst für das Bedürf-

niß der Katechumenen: sie sollten einen dauernden Ersatz darbieten für die zur Einführung ins Christenthum dienende Verkündigung und Unterweisung. Anders das johanneische Evangelium, dessen Inhalt sich daher auch zu dem der synoptischen wie das πνευματικὸν zum σωματικὸν verhält. — Die Zeit der Abfassung desselben fällt ungefähr in die Mitte der dritten Periode des apostolischen Zeitalters (zwischen 80 und 90). Seine Eigenthümlichkeit: das bestimmte und durchgängige Hervortreten der persönlichen Würde des Herrn, erklärt er eben daraus, daß dieß, wie es gerade dem Jünger, den der Herr lieb hatte, sich am tiefsten eingeprägt, so gegenüber der schon hervorgetretenen Irrlehre in Bezug auf die Person Christi hervorgehoben werden mußte. — Der neueste Angriff auf die apostolische Abfassung dieses Evangeliums konnte im Buche selbst noch nicht berücksichtigt werden, es ist dieß aber nachträglich in der Vorrede (S. XII—XXV.) geschehen.

Referent hat es hier versucht, einen kurzen Umriß des Buchs zu geben, gesteht aber gerne zu, daß derselbe sehr mangelhaft sey, und steht nicht an zu bemerken, daß die Leser, wenn sie, wie billig, diesem Werke selbständiger und neue Bahnen brechender Forschung sorgfältig nachgehen, weit mehr darin finden werden, als diese Andeutungen errathen lassen.

Schon aus dem bisher Mitgetheilten erhellt, daß der Verfasser in einem Maße, wie jetzt wenige in diesem Gebiete sich bewegende Forscher, eine conservative Haltung behauptet. Er sagt es selbst in der Einleitung, daß ihm das ganze neue Testament in allen seinen Theilen ein echtes Erbtheil der Kirche aus der apostolischen Zeit, ein reines und unverfälschtes Document der ersten Wirkungen des Geistes Christi sey. Hiervon nimmt er, wie wir gesehen, auch 2 Petr. nicht aus, und mit voller Zuversicht hält er auch die Pastoralbriefe als paulinische fest, sey es nun, daß sie in eine Zeit gehören, worüber die Apostelgeschichte schnell

hinweggeht, oder in eine von ihr nicht mehr beschriebene. Mit großem sittlichen Ernste tritt er der Annahme einer fraus pia oder vielmehr impia entgegen, als durchaus streitend mit der die Christenheit jener Zeit charakterisirenden Wahrhaftigkeit und Treue gegen die wahre apostolische Ueberlieferung. Aber auch da, wo dieses sittliche Moment nicht in Betracht kommt, wo kein Verfasser genannt ist, neigt er sich der alten Ueberlieferung zu, wie er denn den Brief an die Hebräer für paulinisch zu halten kein Bedenken trägt. — Man würde jedoch sehr irren, wenn man dieß für Befangenheit im Hergebrachten, für Hyperorthodoxie halten wollte. Thiersch ist, wie seine Schriften zeigen, ein Mann, der von Aengstlichkeit und Peinlichkeit in Bezug auf kirchlich Geltendes nichts weiß, ein gerader und freisinniger Charakter; seine feste Zuversicht in Bezug auf die Göttlichkeit des Christenthums und die Apostolicität seiner heiligen Urkunden beruht einerseits in religiöser Erfahrung, andererseits in einer eindringenden historischen Forschung, bei welcher er auch die Schwierigkeiten, wie sich selber nicht verbirgt, so ehrlich und unumwunden vor aller Welt hinstellt, aber, überzeugt, daß ein noch mehr auf den Grund Gehen, eine noch schärfere und gediegenere Untersuchung der Wahrheit näher bringe, mit denselben ringt, bis er sie mehr oder weniger oder auch ganz bewältigt hat. Er scheut sich nicht, Freunden wie Gegnern die Wahrheit zu sagen, ob sie auch wehe thut; er lebt so ganz und gar in der Sache, von der es sich handelt, daß er die gewöhnlichen Klugheitsrücksichten wohl auch einmal hintansetzt und dadurch Ungunst sich zuzieht. Eine solche hat ihm denn auch seine ernste, nachdrückliche und freimüthige Erklärung gegen die tübinger kritische Schule (Vorrede und Einleitung) in hohem Grade zugezogen. Das Haupt dieser Schule, D. Baur, selbst erhob sich gegen ihn in einer Schrift, deren Charakter schon im Titel sich kundgibt. „Der Kritiker und Fanatiker in der Person des Herrn Thiersch." Auf

diesen Angriff hat Thiersch in einer gründlichen Schrift geantwortet; und zwar so, daß er nach angemessener Erledigung des Persönlichen die Sache selbst auf eine dankenswerthe Weise gefördert hat. Wenn der Mann der Begeisterung, der aber doch mit klarem Verstand die aus dem gegenwärtigen Stande der theologischen Wissenschaft, insbesondere der historischen Kritik, in Betreff der neutestamentlichen Schriften sich ergebenden Probleme erkennt und mit allen Mitteln philologischer und historischer Gelehrsamkeit und Kunst sie zu lösen sucht, wenn der von Eifer für die Rettung der historischen Wahrheit und Würde des apostolischen Christenthums glühende und mit inniger Liebe dem christlichen Alterthum zugewandte Forscher, der aber doch alle vorliegenden Schwierigkeiten ehrlich und muthig ins Auge faßt, wenn der die neutestamentliche Eschatologie mit vorbehaltloser Zuversicht umfassende und geltend machende Theologe, der aber doch dieselbe in ihrer genetischen Entfaltung mit ernster Sorgfalt verfolgt — wenn ein Solcher ein Fanatiker ist, so mag immerhin Herr Thiersch sich so nennen lassen; es ist aber dann eine Ehre, so zu heißen. Ob aber etwa das jugendlich Rasche und Feurige, das Kühne und Durchgreifende in der Beurtheilung der Ansichten und in der Auffassung historischer Gegenstände jenen Schmähnamen verdient? Wir denken, kein Billiger und Unparteiischer wird dieß bejahen; und wie Vieles im Einzelnen auch in Anspruch genommen werden mag als jugendlich kühne Behauptung, als überspannt und excentrisch u. dergl., der Verfasser ist sich mit gutem Rechte dessen bewußt, daß er etwas unternommen hat, was unserer Zeit noth thut, und daß es ihm ebenso an der zu solchem Unternehmen befähigenden Wahrheitsliebe nicht fehlt, wie es ihm um das höchstmögliche Maß der hier erforderlichen Gelehrsamkeit ernstlich zu thun gewesen. Er hat auf eine einleuchtende Weise in der Einleitung auseinandergesetzt und in der Untersuchung selbst bewiesen, daß die innigste Ueberzeugung von der Göttlichkeit

der heiligen Schrift, das volle Vertrauen zu dem, was man die Inspiration derselben nennt, wohl vereinbar ist mit wissenschaftlicher Methode und Forschung, ja den kräftigsten Impuls zu gründlichem Forschen gibt. Auch ist er weit entfernt von eitler Einbildung der Lösung aller historisch-kritischen Räthsel und von dem Wahne, als ließen sich in diesem Gebiete zwingende Beweise liefern. Seine Liebe zum kirchlichen Alterthum aber ist keineswegs eine blinde, und gesetzt auch, daß er mitunter auf patristische Zeugnisse und Ansichten ein zu großes Gewicht legte, so ist er darin jedenfalls nicht unfrei, nicht knechtisch befangen, und seine gesunde, tüchtige Forschung, welche schon durch ihre anregende Kraft die kritische Arbeit zu fördern geeignet ist und durch eine schöne und klare, von classischer Bildung zeugende Darstellung eine nicht geringe Anziehungskraft ausüben muß, wird ihm einen guten Namen in weiten Kreisen sichern.

Ein Bedenken könnte freilich zurückbleiben, und zwar ein nicht geringfügiges: ob nicht seine Pietät gegen das christliche Alterthum von der Art sey, daß die protestantische Gesinnung dadurch beeinträchtigt werde, ob nicht eine Art Puseyismus und damit ein ungesundes Element sich bei ihm finde. Darauf scheint auch wirklich die Aeußerung hinzuführen, daß die wahre apostolisch-katholische Kirche der protestantischen noch weit weniger, als der griechischen und römischen congruent sey (S. 281.). Der Zusammenhang ist aber der, daß er erzählt, wie es ihm, dem streng protestantisch Gebildeten, anfangs sonderbar erschienen sey, bei den Kirchenvätern nichts von jenen Wahrheiten zu finden, welche die Quelle seines ganzen religiösen Lebens bildeten (der subjectiven Heilslehre), und daß statt dessen alles Gewicht gelegt wurde auf die Menschwerdung des göttlichen Logos u. s. f. Aber es sey ihm nicht allzu schwer geworden, sich in diese ganze Denkweise hineinzuleben und mit Festhaltung des Wahren und Unveräußerlichen am protestantischen, namentlich am lutherisch-protestantischen Bewußtseyn, dessen Ein-

seitigkeit durch lebendige Aneignung der Theologie der Väter zu überwinden. Er habe bald erkannt, daß den Irrlehren der Gegenwart, ihrem Pantheismus und Determinismus, ihrem Spiritualismus und ihrer Verkennung der Bedeutung der Leiblichkeit gegenüber die christliche Kirche einer entschiedenen Wiederaufnahme des Wahren im Gedankengehalte der patristischen Theologie bedürfe, und einer Assimilation ihrer ganzen Existenz an die Eigenthümlichkeit der alten Kirche, zunächst auf ideellem Wege, da die Umgestaltung der äußeren Verhältnisse nicht in menschlicher Macht stehe. Diese alte urchristliche Kirche sey ihm immer mehr in ihrem vollen Glanze erschienen, in ihrer erhabenen Schönheit, von der nur fragmentarische Lineamente in den Kirchen, Confessionen und Secten der Gegenwart wieder zu erkennen seyen. Die Erkenntniß aber dieser wahren apostolisch-katholischen Kirche sey es, die ihn von aller zelotisch-polemischen confessionellen Einseitigkeit successiv befreit und ihm das Glück einer gegen das Nichtchristliche und Antichristliche in der Gegenwart eben so entschiedenen und unerschütterlichen, als gegen das Wahre und Christliche in den verschiedenen Confessionen irenischen Stimmung verliehen habe.

II.

Dieß führt uns nun von selbst zum andern Werke des Verfassers hinüber, welches die Entwickelung des hier Angedeuteten enthalten und in welchem es sich zeigen muß, ob an der protestantischen Gesinnung des Verfassers wirklich etwas auszusetzen sey, ob seine irenische Stimmung ihn etwa über die rechten Grenzen hinausgeführt, und er der Wahrheit des protestantischen Bewußtseyns etwas vergeben habe oder nicht.

Sein Standpunct, wie er in diesem Werke noch bestimmter als im ersteren sich zu erkennen gibt, ist ein biblisch-speculativer. Ein der neuschelling'schen Denkweise in gewisser Hinsicht verwandtes, aber eigenthümlich durchgebil-

detes, durch eine kühne, consequent durchgeführte Freiheitslehre in Bezug auf Gott und den Menschen sich auszeichnendes und den herrschenden pantheistisch-deterministischen Philosophemen sich entgegenstellendes System, als dessen Urheber Thiersch mit inniger Liebe und Verehrung A. v. Schaden, Professor in Erlangen, bezeichnet, welchem er auch seine erstere Schrift gewidmet hat, und insbesondere die Schrift dieses eben so geistvollen wie kenntnißreichen und viel umfassenden Mannes „über die Kirche" kann als die speculative Grundlage unseres Werkes angesehen werden, wobei jedoch zu bemerken ist, daß Thiersch, wie auch v. Schaden selbst, dieses System als ein in den Grundgedanken des göttlichen Wortes gewurzeltes, somit als eigentlich christliche Philosophie betrachtet wissen will, wie ja auch der sel. Oetinger dieß als seine Lebensaufgabe ansah und verfolgte, das allen einzelnen Aussprüchen der heil. Schrift zum Grunde liegende große System göttlicher Wahrheiten in seinen wesentlichsten Grundzügen aufzufinden, um dann im Lichte der eigentlichen Urbegriffe der Bibel alle Besonderheiten derselben als integrirende Theile des großen Ganzen, welches sie darstellen, zu erkennen (vgl. Oetinger's Selbstbiographie, herausgegeben von D. J. Hamberger. Vorwort, S. XII f. Selbstbiographie, S. 33 ff. S. 50 f. u. a.).

Das vorliegende Werk ist noch mehr als das frühere von der Art, daß es die Bedeutung des Verfassers als theologischen Forschers und Schriftstellers in weiterern Kreisen zur Geltung bringen mag. Es wird aber freilich gleich jenem durch gute und böse Gerüchte hindurchgehen, und nicht alle Kritiker werden mit entschiedener Gegenrede eine so milde und freundliche Haltung verbinden, wie Neander in den berliner Jahrbüchern und eine Abhandlung in der harleß'schen Zeitschrift. Um aber nicht ein ungerechtes Urtheil zu fällen, muß man, wo möglich, das Buch ganz und genau lesen. Wer nur obenhin liest, oder nur da und dort hineinsieht, der findet leicht Anstöße. Und da ein solches Lesen nichts

Seltenes ist, so würden wir uns nicht eben wundern, wenn dem Verfasser Neigung zum Katholicismus, Synkretismus und was nicht Alles zugeschrieben würde. Wir unseres Theils haben, indem wir das Ganze nach einander durchgelesen, nichts der Art darin gefunden; und wenn auch hier und dort eine solche Neigung sich zu zeigen schien, so verlor sich dieser Schein immer wieder bei weiterem Einblick in die Gesammtanschauung des Verfassers und in seine Exposition der kirchlichen Differenzpuncte. Das Buch wird immerhin auch von einer gewissen Klasse von Katholiken, die nach protestantischen Zeugnissen gegen den Protestantismus und für den Katholicismus mit einer Begierde hascht, welche Mangel an reiner Zuversicht zur inneren Wahrheit und Güte der eigenen Sache nur zu sehr verräth, zu Gunsten ihrer Parteibestrebungen benutzt werden, indem sie nach ihrer Weise aus dem Zusammenhang des Ganzen Einzelnes herausreißen und mit abgerissenen und verstümmelten Aeußerungen sich waffnen werden. Die Offenherzigkeit, mit der Thiersch Gebrechen des protestantischen Kirchenlebens rügt, wird in solchen Kreisen Beifall finden, und man wird es an Excerpten zur Begründung eines mißgünstigen Urtheils nicht fehlen lassen und etwa auch, um der Sache mehr Gewicht zu geben, die Wahrheitsliebe des Verfassers rühmend anerkennen. Ebenso wird man nicht ermangeln, jedes freundliche, milde und lobende Urtheil über Katholicismus, katholische Lehre, Cultuseinrichtungen und Disciplin hervorzusuchen und theils der protestantischen Polemik entgegenzuhalten, theils zur Gewinnung protestantischer Gemüther vorzuführen. Dergleichen kluge Benutzung kann denn auch leicht dem Verfasser bei evangelischen Glaubensgenossen den Verdacht zuziehen, daß er der Sache des evangelischen Christenthums etwas vergebe, der Kirche, der er angehört, zu nahe trete, sie verleugne und preisgebe. Dem ist aber in der That nicht so. Wenn auch Thiersch eine in dieser Weise seltene Unbefangenheit nach jener Seite hin zeigt und der römischen Kirche, welche er

auch insgemein schlechthin als die katholische bezeichnet, ein überaus mildes Urtheil entgegenträgt, wenn er auch Alles, was nur immer zu ihren Gunsten zu sprechen scheint, sorgfältig hervorkehrt und da, wo er nicht umhin kann Tadel auszusprechen oder Ungünstiges vorauszusetzen oder zu folgern, in der schonendsten Weise sich ausdrückt, zuweilen auch mit einem „Vielleicht" und ähnlichen Formeln sich begnügt, wo eine mehr apodiktische Redeweise ihr gutes Recht haben dürfte: so ist er doch weit davon entfernt, in fleischlicher Gelindigkeit und falscher Friedfertigkeit Unrichtiges, Unwahres, Verkehrtes auf jener Seite zu vertuschen oder zu bemänteln. Vielmehr, wie er der evangelischen Kirche, welcher er als wirksames Glied von Herzen zugethan ist, aus Liebe, auch wo es wehe thut, die Wahrheit sagt, und unbeschadet der Pietät ihre Gebrechen nicht verbirgt, was er auch um so weniger nöthig hat, da er ihren köstlichen Schmuck und ihre ewige Schönheit, ihr Stehen in der lauteren Gnade, ihre reine Lehre von der Rechtfertigung in Christo durch den Glauben, erkennt, verkündigt und gegen jeglichen Angriff tapfer vertheidigt: so hält er auch der römisch-katholischen mit männlicher Offenheit den Spiegel der Wahrheit vor, reißt alle verhüllenden Masken von ihrem Angesicht und wischt die falsche Schminke ab, womit sie ihre Kränklichkeit und Unschönheit zu verdecken sucht. Wir finden demnach hier, wie die liebevolle Anerkennung alles Wahren und Guten in dieser Kirche, so die schärfste Kritik ihrer Abirrung und Verunreinigung in Lehre, Disciplin und Cultus — eine Kritik, welche aber so durch und durch das Gepräge der trauernden Liebe, des Mitgefühls mit der Noth, Krankheit und Schuld einer verbrüderten, in dem großen Ganzen der Kirche Christi mitbegriffenen, durch schmerzliche Geschicke von uns getrennten Gemeinschaft an sich trägt, daß ein redlicher Katholik dadurch mehr als durch tausend sonstige Angriffe und Zurechtweisungen protestantischer oder anderer Gegner zur Besinnung über den wahren Stand der Sache gebracht und

zu aufrichtiger Trauer und, so viel möglich, thätigem Eifer um Besserung und Reinigung seiner Kirche erweckt werden sollte, oder aber zu schmerzlicher Abkehr von einer Gemeinschaft, in welcher er die ihm wesentliche Förderung des geistlichen Lebens nicht mehr findet, und zum Eintritt in diejenige, in welcher, trotz aller Schwachheit und Unvollkommenheit, woran sie mit und ohne ihre Schuld leidet, doch die reine Heilslehre, die lautere evangelische Unterweisung über den Weg zur Seligkeit gefunden wird, und dagegen so Vieles entfernt und abgethan ist, was für den tieferen und feineren religiösen Sinn anstößig bleibt und immer neues Aergerniß mit sich führt.

Der Grundcharakter dieser Vorlesungen ist, wie gesagt und wie auch die Aeußerung des Verfassers über sich selbst (s. oben) errathen läßt, ein irenischer. Aber es ist keine unwahre, die Differenzen verschleiernde, die Gegensätze abstumpfende, durch willkürliche Concessionen Annäherung und Verschmelzung anstrebende Irenik, sondern vielmehr eine unparteiische, die Wahrheit über Alles liebende Friedfertigkeit, welche dahin zielt, daß jeder Theil dazu gebracht werde, seine eigenthümlichen Fehler und Schwächen, wie sie theils seiner natürlichen Richtung anhaften, theils durch historische Verhältnisse und Verwickelungen und mannichfache Verschuldung sich angesetzt und ausgebildet haben, anzuerkennen, dagegen anzukämpfen und die rechte Heilung und Hülfe zu suchen, andererseits aber das Wahre und Gute, die göttliche Gabe und Wirkung im andern Theile zu achten und zu ehren und demselben alle Gerechtigkeit widerfahren zu lassen. Demnach ist der Verfasser, wie er es offen ausspricht, wo die eigene Kirche Tadel zu treffen scheint, so zur Hervorhebung des Löblichen in der römischen von Herzen geneigt, und er sucht auch aus allerlei Verunstaltung und Schutt die Reste und Keime des Wahren und Guten heraus. Diese Irenik aber hat zur Voraussetzung die Ueberzeugung, daß gewisse Lineamente der wahren ursprünglichen

Kirche auf beiden Seiten noch vorhanden seyen, und demnach in beiden, und zwar auf eine gegenseitig ergänzende Weise, die Anlage zur Wiederherstellung derselben in der Zukunft, zur Erneuerung jener übernatürlichen Herrlichkeit der wahrhaft Einen allgemeinen, heiligen und apostolischen Kirche, und eben damit zur Vollendung des Leibs Christi auf Erden. Zwischen diesen beiden Endpuncten liegt nach der Anschauung des Verfassers der ordentliche natürliche Verlauf der Kirchengeschichte, ein provisorischer Zustand unter göttlicher Geduld, dessen langsame, allmähliche Entwickelung im Guten und Bösen einen Gegensatz bildet zur anfänglichen, wie zukünftigen, außerordentlich raschen Entfaltung des Göttlichen wie des Dämonischen. Dieser natürliche Verlauf aber hat verschiedene Epochen und Perioden, innerhalb deren die altkatholische, die griechisch-katholische, die römisch-katholische und die protestantische Kirche zur Gestaltung gekommen sind. Den Uebergang aus der apostolischen in die altkatholische bezeichnet das Abtreten des letzten Apostels, des Johannes, ums J. 100, welches von einem bedeutenden Nachlassen des Geistes, in Folge jener göttlichen Sistirung oder Zurückziehung der ursprünglichen Geistesherrlichkeit, begleitet war. Daher das geistig Unbedeutende der apostolischen Väter, welche auch um so mehr in den Schatten treten, da sie sowohl der apostolischen Geistesfülle und Macht, wie der Gelehrsamkeit und Wissenschaft der nachfolgenden Lehrer ermangeln, welche aber durch fromme Treue in Bewahrung der apostolischen Lehre und Ordnung und durch hingebende und aufopfernde Liebe sich auszeichnen und hierin das Vorbild sind der Kirche des zweiten und dritten Jahrhunderts überhaupt, oder der altkatholischen Kirche, welche ja vorzugsweise auf Bewahrung des Ueberkommenen gerichtet war — ein strenger Conservatismus, woraus sich wie ihre Tugenden, so auch ihre Fehler begreifen, namentlich das Aufkommen einer gesetzlichen Richtung, eine jüdisch-artige Haltung, ein Nichtmehrverstehen

der reinen paulinischen Lehre vom Glauben und von der Rechtfertigung. — Eine tief gehende Veränderung führte herbei und war daher epochemachend die Verbindung des Christenthums mit dem römischen Reiche, woraus die byzantinisch- oder *griechisch-katholische* Kirche hervorgeht. Wohlberechtigt war in dieser die begriffliche Ausbildung und kirchliche Feststellung der Lehre, und auch die Ausbildung der hierarchischen Stufen war ein aus den Verhältnissen natürlicherweise sich Ergebendes. Aber die reine, strenge Disciplin der vorangehenden Periode konnte nicht mehr behauptet werden, das kirchliche Regiment artete durch weltliche Einflüsse aus, und in den Cultus drängten sich heidnisch-artige Elemente ein. Während der Ausartung der an die despotische Staatsgewalt mehr und mehr hingegebenen und in Stagnation gerathenden orientalischen Kirche retten sich aber die bessern Elemente des kirchlichen Lebens in den Occident. Hier wird die auf den Trümmern des westlichen Römerreichs sich aufbauende *germanische Völkerwelt die Basis der römisch-mittelalterlichen Kirche*, welche ihren Culminationspunct hat im *Papstthum*, diesem durch einen langen und vielfach verschlungenen Entwickelungsproceß zu Stande gekommenen großartigsten geschichtlichen Phänomen, welches eben so wenig als ein schlechthin Widerchristliches, wie als ein christlich Wahres und Gutes anzusehen ist und mit seinen ungeheueren, Geistliches und Weltliches, Diesseitiges und Jenseitiges umfassenden Ansprüchen in der *grundirrthümlichen Position des Katholicismus* beruht, der sich als die *wahre und reine Entwickelung der apostolischen Kirche*, als *Inhaber der apostolischen Vollmacht*, ja als die *Fortsetzung des Priesterthums Christi* und als die *Anticipation seines vollkommenen Reiches* betrachtet wissen will. Dieser Verirrung, einer Dissimulation des wahren Sachverhalts und einer nach allen Seiten hin sich verbreitenden Entstellung des wahren Christenthums in theoretischer und

politischer Hinsicht, ist der Protestantismus entgegengetreten. Da aber das auf Reinigung des Ganzen und Wiederherstellung der urchristlichen apostolischen Kirche gerichtete Bemühen durch beiderseitige Verschuldungen nicht gelang und bei dem Nichtvorhandenseyn wahrhaft apostolischer und prophetischer Männer auch nicht gelingen konnte, so kam es zu einem Schisma. Protestantischerseits errang man nun zwar die Wiederherstellung der reinen Lehre von der Aneignung des Heils, aber man ließ auch manches Altüberlieferte fallen, riß manche heilsame Schranke nieder und gab die Selbständigkeit der Kirche an die Staatsgewalt preis. Ein neuer politischer und theologischer Druck wurde eingeführt, und endlich gerieth der Protestantismus in eine Zerrissenheit, in eine Lösung vom alten apostolischen Glauben und in eine Zuchtlosigkeit in Lehre und Leben, welche den römischen Verirrungen nach einer andern Seite hin wohl das Gleichgewicht halten. Die Trennung selbst aber von der römischen Kirche war ein Act der Selbsthülfe, welcher seine Rechtfertigung weder in Luther's amtlicher Verpflichtung als doctor biblicus, noch in der Analogie des alttestamentlichen Prophetenthums — denn Propheten gab es nicht mehr, und Luther selbst behauptete keineswegs, ein solcher zu seyn, — sondern allein im Recht und in der Pflicht des allgemeinen Priesterthums, in der Gleichheit der Christen hatte. Hierin lag, vorausgesetzt, daß die Größe der Uebel eine solche Reformation forderte, das Recht der Auflehnung gegen die bestehende hierarchische Autorität. Wie nichtig aber der Vorwurf sey, der kirchliche Reformation und politische Revolution zusammenstellt, das erhellt schon aus der reformatorischen Trennung des Geistlichen und Weltlichen, und derselbe kann um so weniger Gewicht haben, da das revolutionäre Element vorzugsweise in katholisch gebliebenen Staaten sich ausgebildet hat und als Gegenwirkung gegen kirchlichen und politischen Despotismus sich erklärt.

In dieser Exposition und Beurtheilung der mit der Reformation anhebenden geschichtlichen Bewegung, welche wir ihren Grundzügen nach richtig wiedergegeben zu haben hoffen, erkennen wir die unparteiische und freimüthige Weise des Verfassers. So wohlbegründet wir aber die Ablehnung der von Bosheit und Verblendung immer wieder aufs Neue erhobenen Anklage des Zusammenhangs der politischen Revolutionen neuerer Zeit mit der kirchlichen Reformation finden, so treu hier der Verfasser zu seiner ungerecht angeklagten Kirche steht, so wenig scheint er uns in dem Zugeständniß und Bekenntniß des Fehlerhaften in ihr und ihrer Verschuldung die rechte Grenze eingehalten zu haben. Was erstlich den Vorgang der Trennung von der hierarchischen Kirche betrifft, so wollen wir nicht behaupten, daß unsere Reformatoren schuld- und sündlos dastehen; wir sagen nicht, daß in Wort und That das rechte Maß der Liebe und Weisheit, der Gelindigkeit und Geduld stets eingehalten worden sey; aber Aufwallungen der Leidenschaft in einem so gewaltigen Kampf der Geister und daraus fließende harte und übereilte Reden kommen bei den Besten auf beiden Seiten vor, und so, daß dieß sich gegenseitig ausgleichen und aufheben mag, und das, worauf es in der Bestimmung der Schuld, so weit diese überhaupt menschlichem Urtheil unterliegt, hauptsächlich ankommt, ist die Stellung und das Verhalten der Parteien im Großen. — Machen wir uns die Sache in einigen Fragen klar: Wofür kämpfte Luther vom Anfang, da er dem Ablaßunfug entgegentrat? — Für die wahre Ehre der römischen Kirche und des Papstes, dem er noch eifrig zugethan war. — Wer hat ihn dazu gedrängt, dem Grund des Glaubens an die göttliche Einsetzung des Papstthums nachzugehen? — War es nicht der übermüthige Verfechter des Papstthums, D. Eck? — Und den ersten großen Riß, der nicht wieder geheilt worden, machte ihn nicht die durch Intriguen, dergleichen in jener Region zu allen Zeiten viel Unheil gestiftet, dem Papste entlockte Bannbulle?

— Und wer hat sie unterdrückt und vereitelt, die Eindrücke der Wahrheit und des Bewußtseyns der guten Sache, welche Luther zu Worms, welche das vorgelesene evangelische Bekenntniß zu Augsburg hervorbrachte? — Wer hat sie sophistisch beseitigt, jene friedliche, ihre Uebereinstimmung mit der alten Kirche so klar und bündig nachweisende, mit so großer Mäßigung die offenbaren Uebelstände und Mißbräuche, die mit der gemeinsam erkannten Wahrheit in schreiendem Widerspruche standen, zur Sprache bringende und rügende Confession? — Woran scheiterten alle Friedensbemühungen, bei welchen die Bestgesinnten und Einsichtsvollsten auf beiden Seiten einander so nahe kamen? — War es nicht vorzugsweise die römische Hartnäckigkeit, das Nichtsaufgebenwollen von den herkömmlichen hierarchischen Ansprüchen und deren Stützen in Lehre und Praxis? Und was man von jener Seite anbot, auch durch die tridentinische Synode, war es nicht so zweideutig, so ungenügend, so wenig durchgreifende und wahrhafte Abhülfe gewährend, so sehr die bösen Schäden hegend und haltend, daß mit gutem Gewissen nicht darauf einzugehen war? — Kann der Verfasser nach Allem, was er über die tridentinischen Bestimmungen mit aller möglichen Milde und Anerkennung hat sagen müssen, weil sein historisches Gewissen ihn dazu drängte, dieß in Abrede stellen? — Und wenn nach Jahrhunderte langen Vorbereitungen, und hinlänglicher Erprobung der Untauglichkeit der hierarchischen Autoritäten zur Besserung der Kirche, frei und offen von christgläubigen, frommen Männern Zeugniß abgelegt wird gegen die Verunstaltung der Kirche Christi, und bei sich kundgebender Verhärtung der Inhaber der hierarchischen Autorität die Zeugen, in klarer Erkenntniß des Angemaßten dieser Autorität als einer göttlichen, um das göttliche Wort und das alte, in neues Licht gestellte und von den verdunkelnden Verhüllungen befreite Bekenntniß der christlichen Kirche Gemeinden sammeln und bei jeder Gelegenheit die Hand zum Frieden, zur Verständigung, zur Einigung bieten: wo ist da auch nur

ein Schatten und Schein von (willkürlicher) Selbsthülfe! Man muß vielmehr sagen: die römische Kirche hat, der Reformation und ihrer wahren, gerechten, im Evangelium unleugbar begründeten Anforderungen sich erwehrend, und trotz einer gewissen Ehrbarkeit in Beseitigung der ärgsten Auswüchse doch die Quellen und Wurzeln der mancherlei Mißbräuche festhaltend und sanctionirend, willkürlicher Selbsthülfe sich schuldig gemacht und, an ihren großen Grundirrthum, den der Verfasser selbst treffend bezeichnet, sich anklammernd, von der in ihrem reinen Bekenntniß von den Evangelischen hingestellten alten Kirche sich getrennt und, die Reinigung der Tradition verschmähend, den wahren Faden apostolischer Ueberlieferung, so viel an ihr war, zerrissen. Nun, eine willkürliche Selbsthülfe auf Seiten der Evangelischen nimmt auch Thiersch nicht an; er gründet ja die Berechtigung dazu auf Recht und Pflicht des christlichen allgemeinen Priesterthums, und darin stimmen wir ihm ganz bei, daß hierin die Reformation und das reformatorische Wirken begründet war; aber wir möchten nicht sagen, die ganze Trennung von der römischen Kirche sey ein Act der Selbsthülfe gewesen. Die Unsrigen haben die Trennung nicht gemacht, sondern erduldet; sie haben nur die über sie verhängte Ausscheidung der Verleugnung der wesentlichen christlichen Wahrheit und des wesentlichen evangelischen Rechts vorgezogen.

Auch die Preisgebung der Kirche an die Staatsgewalt ist zu schroff und einseitig gerügt. Daß die evangelischen Fürsten nach der Lösung des alten Bandes, nach der Trennung von der Hierarchie die Träger der Kirchengewalt wurden, war nicht nur unvermeidlich oder ein Nothdienst, wofür die evangelische Kirche ihre vornehmsten Glieder, die Inhaber der politischen Macht, in Anspruch nehmen mußte (Nothbischöfe), und außerdem ein heilsames Gegengewicht gegen eine in der orthodoxen Theologie sich neu erhebende Hierarchie, ein Schutzmittel für die protestantische

Freiheit gegen die äußerste Beengung, sondern es war auch eine in der Entwickelung der Idee des Reichs Gottes begründete Institution. — Hier ist nun der Punct, wo Referent mit dem Verfasser sich im entschiedensten Gegensatz zu befinden scheint. Thiersch ist der Meinung, der hierarchischen, in der bischöflichen Succession bestehenden Kirchengewalt könne der Protestantismus nur die demokratische, d. h. die in der Gemeinde ruhende, entgegenstellen, welche als Gegensatz jener berechtigt sey, bis apostolische Männer auftreten und der ursprüngliche normale Zustand hergestellt werde. — Referent ist hiermit insofern einverstanden, als nach evangelischer Grundanschauung die ganze Christenheit die königliche Priesterschaft ist. Hieraus folgt, daß an der königlich-priesterlichen Vollmacht, welche von Christo ausgeht, der ganze Organismus bis in seine kleinsten Gliederungen hinein participirt, keineswegs aber das, daß diese Gewalt eine unterschiedlos sich vertheilende sey, oder von der Gesammtmasse als solcher aus in die partiellen Sammlungen quantitativ sich ausbreite, was etwa zu independentischen Berechtigungen oder bei äußerster Consequenz zur abstracten Selbstmacht der isolirten Individuen im religiösen Leben und damit zur Auflösung des in Gemeinschaft beruhenden Religionsbestands führen würde. Diese quantitativ-mechanische Ansicht ist aber dem geistvollen Verfasser gewiß ganz und gar fremd. Seine Richtung geht auf Autonomie, auf Selbständigkeit der Kirche. Hierin weiß sich Referent insofern mit ihm einverstanden, als er die im Territorialismus verlangte und in vielfacher leidiger Praxis vollzogene Verschmelzung des Kirchlichen und Politischen, das Regiertwerden der Kirche durch staatliche Collegien und Beamten und in politischer und polizeilicher Weise diese mitunter jämmerlich knechtische Abhängigkeit der kirchlichen Angelegenheiten für einen beklagenswerthen Zustand hält, auf dessen Entfernung und damit auf Unabhängigkeit, auf Freiheit der Kirche hinzustreben, unser heiligstes Anliegen seyn sollte, was

aber freilich nicht auf dem Wege einer äußerlichen kirchlichen Demagogie, sondern durch Stärkung und Belebung des kirchlichen Bewußtseyns vom innersten Grunde aus und durch alle von Gott dargebotenen, durch die Zeitumstände an die Hand gegebenen gerechten Mittel geschehen soll. — Die Sache stellt sich unsers Dafürhaltens also: Die evangelische Christenheit, als Ein Ganzes betrachtet, hat zu ihrem absoluten Haupte Christum, der durch seinen Geist sie regiert. Dieses einheitliche Regiment bethätigt sich in der großen Bekenntnißeinheit und in der wesentlich identischen Geltung des göttlichen Worts und der heiligen Sacramente, und regt an zu allerlei Erweisung, Bewährung und Stärkung der Einheit des Geistes bei allen Unterschieden der Verfassungen, Ordnungen, Gebräuche, Sinnesarten, Nationalitäten u. s. f. Dieses Ganze schließt aber unterschiedene Gebiete der evangelischen Christenheit als relative Einheiten in sich, und hier machen sich die geschichtlichen Verhältnisse geltend, und die Verbindung der Kirche mit andern Lebenssphären, insbesondere mit der organisirten nationalen Rechtsgemeinschaft oder dem Staate. Inwiefern nun dieser nach evangelischer Grundansicht nicht außerhalb des Reichs Gottes steht, sondern mit der Kirche, nur in anderer Beziehung und mit andern Ordnungen das Reich Gottes bildet, so liegt es nahe, daß die nationale Kirchengewalt in demselben Puncte wie die Staatsgewalt ihren Mittel- und Gipfelpunct habe, daß, was in einer gesonderten Organisation gemäß dem unterschiedenen Zwecke von unten herauf durch alle Stufen der Gesetzgebung und Verwaltung hindurch neben einander sich bewegt, in diesem Einen sich zusammenschließt, welcher die göttliche Reichsgewalt Christi wie im staatlichen, so im kirchlichen Organismus des nationalen Lebens repräsentirt. Es ist dieß keine Vermengung des Staats- und Kirchenwesens, sondern eine Einigung, welche freilich, um vollkommen zu seyn, ebenso ein evangelisches Volk, wie einen evangelischen Fürsten, das membrum praecipuum dieses Volks, voraus-

setzt und der Natur der Sache gemäß nicht fürstliche Willkür in Anordnung kirchlicher Dinge zuläßt, wodurch der alte territorialistische Despotismus, von dem wir uns losgerungen haben und losringen und welcher von den edelsten evangelischen Fürsten selbst verworfen ist, zurückgeführt würde; sondern wie in staatlichen Angelegenheiten christlich-sittliche, national-geschichtliche Normen und Grundsätze alles Regiment bedingen und bestimmen sollen, so hat jede kirchliche Anordnung ihre feste Norm an der magna charta der evangelischen Kirche, an dem evangelisch ausgelegten göttlichen Worte, an der Substanz des Bekenntnisses, worin die Kirche ihren Bestand hat, und wodurch die nationale Kirchengemeinschaft mit dem großen Ganzen der evangelischen Kirche wesentlich zusammenhängt. So sehen wir also, unbeschadet der kirchlichen Autonomie oder Freiheit, die Kirchengewalt im evangelischen Fürsten sich culminiren, was eben ihre organische Entfaltung im übrigen Ganzen der evangelischen National- oder Landeskirche in Synoden und Presbyterien keineswegs aus-, sondern einschließt und in dieser Entfaltung ebenso seine Gewähr und stets neu belebende Kraft findet, wie es seinerseits derselben einen festen Halt und eine sichere Bürgschaft gesunden Gedeihens darbietet, wogegen eine bloße Synodal- und Presbyterialkirche, zu welcher sich der Landesfürst bloß als negativer Schirmherr verhält, welche bloß neben dem Staatsorganismus besteht, ebenso wie eine isolirte Geistlichkeitskirche nimmermehr sicher ist vor demokratischer oder aristokratischer oder auch hierarchischer Ausartung und, abgesehen hiervon, nicht als primitives Element des national gewordenen und das nationale Menschenleben in allen seinen Sphären in Besitz nehmenden Gottesreiches sich darstellen kann.

Wenn wir hierin dem Verfasser entgegentreten müssen, inwiefern er, wie er da und dort zu verstehen gibt, eine abstracte kirchliche Autonomie nach schottischem oder americanischem Vorbild postulirt, so müssen wir ihm dagegen beistim-

men in seinen ernsten Klagen über die Auflösung und Zerrüttung im Bereiche des Protestantismus. Aber wir können doch nicht so weit mit ihm gehen, daß wir denselben hierin dem römischen Katholicismus mit dessen anderweitigen Verirrungen gleichzustellen uns für befugt hielten. Denn es findet hier ein großer und hochwichtiger Unterschied statt: Während auf römischer Seite nur einmal, in Folge der durch die Reformation dem Ganzen mitgetheilten Bewegung und dadurch herbeigefügten Nöthigung, Verirrungen und Mißbräuchen Einhalt gethan wurde, jedoch ohne deren Quellen zu verstopfen, bloß mit Beseitigung des Auffallendsten und Bedenklichsten, den Bestand der römischen Kirche selbst unter den aufgewachten Nationen Gefährdenden, hernach aber die theoretischen und praktischen Ausartungen, zumal die letzteren und mit diesen auch die ersteren, wieder freien Lauf hatten und kein ernstes, durchgreifendes Einschreiten dagegen stattfand, ja das einzige Mittel, dergleichen ordnungsmäßig aufzudecken und zu corrigiren, die von der tridentinischen Kirchenversammlung so bestimmt angeordnete Abhaltung von Synoden, vernachlässigt und versagt wurde: so zogen dagegen auf evangelischer Seite die reformatorischen Kräfte, stets neu genährt durch Zurückgehen in das göttliche Schriftwort und in die reinsten und gediegensten Erzeugnisse des kirchlichen christlichen Geistes aller Jahrhunderte, das hier eingedrungene Verkehrte und Irrthümliche immer wieder ans Licht und ruhten nicht, bis eine gründliche Besserung zu Stande kam. Als die gerechte Sorge für den Bestand der reinen Lehre und der hierdurch getragenen Kirche selbst in einen erstarrenden Orthodoxismus mit Vernachlässigung des praktischen Christenthums ausartete, da weckten Spener und Andere vor, mit und nach ihm die ursprünglichen Kräfte der evangelischen Wahrheit wieder auf und arbeiteten mit großem Erfolge dafür, daß die christliche Heiligung als Frucht des wahren rechtfertigenden Glaubens angestrebt und errungen würde. Der Ausartung dieses wohlberechtigten

Strebens in einen mechanischen Pietismus trat der evangelische Freiheitssinn kräftig entgegen. Und als die gleichfalls zum Wesen des evangelischen Christenthums gehörige Richtung auf die hellen und klaren Gründe aller Lehre, auf die Verwandlung der abstract äußerlichen Autorität in das Ansehen des die christliche Wahrheit innerlich bezeugenden und auch in das Denken einführenden, die freie Ueberzeugung hervorbringenden und mehr und mehr befestigenden christlichen Geistes im Worte — als diese Richtung in einen deistischen, pantheistischen und atheistischen Rationalismus ausartete und an die Stelle der wahrhaft freien persönlichen Ueberzeugung, welche eine Individualisirung, eine das Leben und Denken der Individuen sich aneignende Entwickelung der objectiven Wahrheit ist, ein willkürlicher, vom Geist und Leben des Evangeliums sich lösender, falsch-liberaler und die kirchliche Gemeinschaft untergrabender Subjectivismus trat, da erwachte der Geist der Reformation aufs Neue als der nach Gemeinschaft ringende und durch Hinabdringen zu den tiefsten Wurzeln des christlichen Lebens, durch eben so freie, wie lebendige und innige Erforschung der heil. Schrift und durch eben so verständiges und besonnenes, wie liebevolles Eingehen in die ganze christliche Tradition und in das Leben und Denken ihrer hauptsächlichsten Träger auf die Gewinnung einer großen, wahrhaften und festen Gemeinschaft, auf die Herstellung eines umfassenden und wohlbegründeten christlichen Organismus hinarbeitende. Diese Arbeit, in der wir noch begriffen sind, schreitet immer fort, theils mehr verborgen, theils mehr offenbar, und gewinnt immer mehr Raum gegenüber den auflösenden Tendenzen, welche, je mehr sie als solche sich offenbaren, je gewaltthätiger sie dem kirchlichen Wahrheits- und Rechtsbestand gegenüber auftreten, desto mehr sich selbst vernichten und diesem zum Siege helfen müssen. Dieß geschieht aber, indem sie, den Schlummer der Gleichgültigkeit und das schlaffe Wesen verscheuchend, aller Umnebelung und Verhüllung sich entäußernd und ihre wi-

derchristliche Art unverkennbar an den Tag legend, alle Kräfte der Christenheit zu entschiedenem Widerstand, zu mächtigem geistlichen Kampfe aufregen, in welchem es sich ja endlich herausstellen muß, daß, der in uns ist, größer ist, als der in der Welt ist, und in welchem Mancher, der, durch falschen Schein getäuscht, wider uns stand, nunmehr enttäuscht, dem göttlichen Zuge zu Christo folgt, und seinem Heere freudig sich anschließt. — In diesem Kampfe ist es nun freilich, wenn er recht und rein geführt werden soll, von hoher Wichtigkeit, daß die gläubige Christenheit nur der Geisteswaffen sich bediene und nicht mit Hülfe der Staatsgewalt scheinbare Siege, welche im Grunde Niederlagen sind, gewinne, daß also die Kirche frei auf eigenen Füßen stehe; und wir geben auch hierin dem Verfasser Recht. Aber es ist auch wichtig, daß der christliche Staat und der evangelische Fürst in diesem Kampfe mit der Kirche verbunden ist, weil hierdurch die Grenzen des Kampfrechts sicherer gewahrt und eine eben so weitherzige und freisinnige, wie fest und entschieden auf der Basis der Kirche stehende und ihre Wahrheit vertheidigende Gesinnung und Handlungsweise eher behauptet und durchgeführt wird, als wenn die Kirche mit ihren Gegensätzen allein den Kampf führt, was ja gar leicht zu Anarchie und zu despotischem Druck von Seiten der gerade obsiegenden, oder auch zu persönlichen Gehässigkeiten führt, wogegen der Streit unter den Augen und unter der Obhut christlicher Staaten und evangelischer Fürsten eine ruhigere objectivere Haltung gewinnen und behaupten kann. Wir wünschen daher, zunächst für unsere deutschen Kirchenzustände, keineswegs eine radicale Veränderung, ein gesondertes Kirchenthum, sondern wollen des durch göttliche Vorsehung so gewordenen Bestands, unter der Voraussetzung einer immer reineren Herausbildung einer wahrhaft kirchlichen Organisation unter Obhut und Pflege der Fürsten, uns dankbar freuen.

Nach dieser Auseinandersetzung, welche wir der Prüfung des Verfassers vorlegen, wenden wir uns zu weiterem Bericht über die Vorlesungen. Die bisher besprochene historische Exposition beruht in einer dogmatischen über die Kirche. Das Dogma von der Kirche erscheint dem Verfasser als der Hauptpunct der ganzen Controverse, zu deren Revision, wie die einleitende Vorlesung zeigt, unsere Zeit ebenso verpflichtet ist, wie sie die Bedingungen einer befriedigenden Lösung dieser Aufgabe in sich trägt. Ueber die Kirche aber und deren wesentliche Attribute, wie sie das nicänische Symbol aufstellt: Einheit, Allgemeinheit, Heiligkeit, Apostolicität, ist nach Thiersch insofern kein Streit, als der Protestantismus wie der Katholicismus jene Attribute anerkennt. Beide aber deuten dieselben nun in verschiedener Weise gemäß ihrem ganzen Standpuncte. Der Katholicismus verflüchtigt und verringert ihren wahren Sinn, um den Widerspruch seiner Erscheinung mit der darin ausgesprochenen Idee der Kirche zu verhüllen; der Protestantismus, des Widerspruchs zwischen Erscheinung und Idee sich bewußt, wendet sich zur Unterscheidung der sichtbaren und unsichtbaren Kirche und bezieht jene Prädicate auf die letztere, wobei er gleichfalls vom ursprünglichen Sinne abgeht, da die alte Kirche von diesem Unterschiede nichts weiß, sondern bei jenen Attributen an den wirklichen kirchlichen Organismus denkt, an das σῶμα Χριστοῦ, gemäß der apostolischen Lehrweise, welche die Kirche nur als lebendige Wirklichkeit kennt, nicht aber eine unsichtbare ideelle Kirche im Sinne des Protestantismus.

An diesem Puncte hat schon Neander Widerspruch eingelegt zu Gunsten der Idee der unsichtbaren Kirche, als des in apostolischen Aussagen begründeten, unveräußerlichen Kleinods des echten Protestantismus, und wesentlichen Grundes eines echten Katholicismus, und hat mit Abweisung der Vorstellung einer bloß unsichtbaren Kirche, welche ein Unding wäre, als den eigentlichen Sinn jener Unterscheidung bezeichnet: die nothwendige Auseinanderhaltung von Wesen

und Form, und das Bewußtseyn, daß die Kirche sich nicht von außen her gebildet hat und nicht an gewisse äußerliche Formen nothwendig gebunden ist, sondern von wahrhaft realen Thatsachen des Geistes ausgeht, welche stets dieselben bleiben, und von denen die neue Schöpfung des Christenthums immerfort ausgeht. Einer solchen, der Geistesausgießung, verdanke ja die Kirche ihr Daseyn. Mit dem Aufgeben jenes Begriffs kehre immer wieder die Gefahr der Veräußerlichung. Der Gegensatz zwischen Idee und Erscheinung, woraus derselbe hervorgegangen, beruhe nicht in einem Abfall vom apostolischen Urbild, sondern gehöre zum irdischen Entwickelungsproceß des Christenthums, und nur mit der vollen Verwirklichung des Reichs Gottes auf Erden höre jener Gegensatz und damit die Berechtigung jener Idee auf u. s. w.

Hiermit dürfte noch zu vergleichen seyn die treffliche, in den Grundgedanken mit der neander'schen zusammengehende Darstellung der Sache in einem Werke, welches unser Verfasser wohl hätte zu Rathe ziehen dürfen: in Petersen's Schrift von der Kirche, wo im 1. Th. S. 177—202, im 2. S. 80 ff. diese so wichtige, aber vielfach, neuerdings auch von Protestanten angefochtene Unterscheidung erörtert und vertheidigt wird, und zwar so, daß im zweiten Theile dem mißverständlichen negativen Ausdruck „unsichtbare Kirche" der positive der „Geistigkeit" der Kirche substituirt wird. „Die Kirche entstand mit der Ausgießung des heil. Geistes und bewies sich so zuerst als eine unsichtbare, geistige, weil göttlich gewirkte; und überall, wo die wahre Kirche ins Leben tritt, beweist sie sich zuerst als die unsichtbare, geistige. Die ganze Wahrheit und Energie der Kirche besteht in dieser Eigenschaft. Darum war gerade auch dieser Begriff der wahrhaft reformatorische, welcher die evangelische Kirche mit Gotteskraft über die römische Hierarchie erhob. Mit ihm ging ja die Kirche auf ihr wahres

Princip zurück und konnte daher auch durch ihn sich wirklich reformiren" (S. 83.).

Petersen zeigt dann weiter, wie sie, die wahrhaft unsichtbare Kirche, wesentlich auch die sichtbare sey, ihr Inneres zur Aeußerung bringe und darin erhalte, so jedoch, daß dieß nicht zur Veräußerlichung werden soll, sondern das Innere seine Aeußerung mit sich selbst in beständiger Einheit erhalte und stets sich selbst auch in seinem Aeußern wiederfinde, womit er den Begriff der Heiligkeit oder Geistlichkeit der Kirche gewinnt (S. 84—87.).

Wenn wir dem Verfasser in diesem Puncte entgegentreten mußten, so können wir ihm dagegen wieder beistimmen, wenn er das für eine unwahre Prätension erklärt, daß die katholische Kirche, als wäre sie noch wahrhaft katholisch, in ihrer Hierarchie und deren Culminationspuncte die reine Trägerin des apostolischen Geistes zu seyn behauptet und sich Unfehlbarkeit zuschreibt. Zwar habe es, bemerkt Thiersch, einen starken Schein für sich, wenn man die Nothwendigkeit einer solchen als Bedingung der Erhaltung der wahren Religion hinstelle, so daß ihr Nichtvorhandenseyn zur Erschütterung und Zerstörung der Ueberzeugung von der Wahrheit und Göttlichkeit des Christenthums führen würde. Aber eine solche apriorische Beweisführung sey etwas höchst Mißliches, wo es sich um das Verständniß höherer göttlicher Fügungen in der Geschichte handle. Die Fehlbarkeit der christlichen Kirche nach der apostolischen Zeit entspreche der der israelitischen in der Zwischenzeit zwischen der prophetischen Thätigkeit und dem Auftreten Christi. Mit der verheißenen Unvertilgbarkeit (Matth. 16, 18.) der Kirche sey keineswegs die an einen bestimmten Ort und an eine bestimmte Succession gebundene Unverirrlichkeit gesetzt. Auch eine etwa postulirte Unfehlbarkeit in Betreff der fundamentalen Lehren, welche aber freilich nach der Weise der alten Väter auf die den Glaubenskanon bildenden unangreifbaren Lehren der Ueberlieferung sich beschränken müßte, sey der

Schrift nicht gemäß. Diese, welche Erleuchtung und Heiligung nicht so trenne, garantire auch nicht die Festhaltung der reinen, zur Seligkeit nothwendigen Lehre durch eine Majorität. Aber die Sache geschichtlich betrachtet, sey allerdings die Kirche vor Antastung des Fundaments des christlichen Glaubens und Lebens in ihren gesetzlichen Organen bewahrt worden. Unter aller Verschuldung und Untreue habe Christus sie vor tödtlicher Verletzung des heilbringenden Glaubens bewahrt, und die alten Concilien haben wenigstens negativ das Richtige getroffen, auch die spätern es nicht geradezu angetastet. Die eine Anordnung Christi selbst alterirende Kelchentziehung möge, so bedenklich sie sey, als eine, Aenderung zulassende, disciplinarische Verfügung angesehen werden.

Der Verfasser wendet sich von dem Hauptcontroverspuncte, der Lehre von der Kirche, wo er nach beiden Seiten hin gerecht zu seyn sich angelegen seyn läßt, wiewohl unseres Dafürhaltens nicht durchaus in der rechten Weise, zu den übrigen Streitfragen, vor Allem zu dem, was die Grundlage der Systeme bildet, den Erkenntnißquellen der Lehre: Tradition und Schrift (Vorl. 18—20.). In einer sorgfältigen und klaren genetischen Darstellung des Traditionsbegriffs wird gezeigt, wie auch hier ein ursprünglich wahrer und wohlbegründeter Grundsatz eine schiefe Richtung erhalten habe, wie man die echt apostolische Paradosis, welche die Kirchenlehrer des zweiten Jahrhunderts vortragen, nicht nur im Gegensatz gegen allerlei Abweichungen näher bestimmte, sondern auch Zusätze machte, die in keinem erweislichen Zusammenhang mit dem Urchristenthum standen, und endlich dahin kam, die Anordnungen der Hierarchie und des Papstthums, als der geisterfüllten untrüglichen Succession der Apostel, den apostolischen gleichzustellen, wodurch denn eine tief gehende Verunstaltung der ursprünglichen Tradition entstand. — Hiergegen nun mußte der Protestantismus das Schriftprincip hinstellen: die Schrift als Maßstab und

Richtschnur alles christlichen Glaubens und Lebens. Man ging freilich noch weiter: man isolirte die Schrift von der Tradition — das abstracte formale Schriftprincip —, man wollte nur das in der Schrift Enthaltene oder daraus Abgeleitete gelten lassen.

Freilich Luther noch nicht, der ja bei der Kindertaufe und beim Abendmahl noch auf die Tradition zurückging; aber die Consequenz trieb dazu, und es ging dieß auch an in Bezug auf die Lehre, nicht ebenso in Bezug auf Cultus und Gemeindeordnung. Die in der Theopneustie beruhende Sufficienz der Schrift erforderte aber auch ihre Perspicuität. Hier blieb man nicht stehen bei dem im apostolischen Symbolum, dem Unser Vater und den 10 Geboten Enthaltenen, als dem zur Seligkeit Nothwendigen, in Bezug worauf sie klar sey. Man dehnte das Fundamentale mehr aus, und nun erhoben sich Schwierigkeiten. — Es fragt sich aber ferner, nach welcher Regel die Schrift auszulegen sey. Der consensus patrum, auf den die katholische Kirche hinweist, ist nicht zu ermitteln; man kommt auf eine analogia fidei. Diese aber behaupten auch die Protestanten, und sie fällt wesentlich zusammen mit der analogia scripturae; Auslegung der Schrift durch Schrift, fortschreitendes Verständniß an der Hand der Schrift selbst. Legt man aber bei der analogia fidei eine Glaubenssumme zu Grunde, so eignet sich dazu das apostolische Symbolum nicht, da es nur gewisse fundamentale Sätze des Schriftinhalts in Schriftworten hervorhebt. Die symbolischen Bücher nach ihrem ganzen Umfang dazu zu machen, ist Ueberspannung. Man muß auf die Grundlehren der Heilsaneignung und die Grundlehren der Tradition (Dreieinigkeit 2c.) zurückgehen. — Was endlich den Streit über den Kanon betrifft, so sind die alttestamentlichen Apokryphen für die Lehre von untergeordneter Wichtigkeit, die Protestanten hier in ihrem guten Rechte. Die Erklärung der Vulgata als authentica ist nur als discipli-

narische Maßregel zu betrachten, welche, wie die Erfahrung zeigt, der Kritik und Exegese des Grundtextes nicht hinderlich ist. — Hier ist denn eine Basis zukünftiger Annäherung, indem man beiderseits in den gemeinsam anerkannten Kanon sich immer mehr vertieft, das Schriftwort sich lebendig aneignet u. s. w.

Von den Erkenntnißquellen schreitet der Verfasser zu demjenigen Dogmenkreise fort, in welchem die Differenz sich bestimmt ausspricht: zu den Lehren von der Aneignung des Heils. Die gemeinsame Voraussetzung ist die objective Heilslehre von Christi Person und Verdienst (nach Anselm); der andere Ausgangspunct der Evangelischen die augustinische Anthropologie. — Nach einer Hinweisung auf die praktisch-religiösen Grundgedanken der Reformation, welche schon in Luther's Thesen hervortraten und in welchen die Reformation einer schlechten pelagianisirenden Theorie der spätern Scholastik und einer entsprechenden kirchlichen Praxis entgegentrat, einem Pelagianismus, womit der spätere tridentinische Katholicismus vermöge der Rückwirkung der Reformation und der ihm von da aus entstandenen Besinnung nicht mehr zusammenfalle, faßt Thiersch die seit der tridentinischen Synode entstandene wissenschaftliche Controverse ins Auge und zieht, dem Gange der möhler'schen Symbolik sich anschließend, vor Allem die Lehre vom Urzustand und vom Sündenfall in Betracht. Hier macht er denn zuerst bemerklich den gemeinsamen Gegensatz gegen naturalistische und pantheistische Ansichten, welche ja im schleiermacher'schen System auch uns nahe genug getreten; sodann weist er auf eine gemeinsame Abirrung hin: daß nämlich die traditionelle (protestantische und katholische) Dogmatik das Menschengeschlecht augenblicklich in die ganze Tiefe der Gottverlassenheit versinken lasse, als hätte von Adam bis Christus kein Fortschritt in Ansehung des Bösen stattgefunden und als hätte die Art und Weise der Erlösung durch Christum nur den Sündenfall zur Voraussetzung, und nicht die ganze Ent-

wickelung des Heidenthums und die ganze Geschichte Israels. Der Verfasser denkt sich den Logos in fortwährenden Versuchen der Wiederanknüpfung der Gemeinschaft der Menschheit mit Gott begriffen. Die Menschwerdung und die Versöhnung durch den Tod des Gottmenschen war die Folge der Vergeblichkeit aller früheren Versuche; die Weissagung in ihren mancherlei Modificationen war bedingt durch die früheren Arten und Weisen, wie der Logos die Erlösung vollbracht haben würde, wenn nicht durch die Gegenwirkung der Sünde sein Bemühen immer wieder vereitelt worden wäre. Die Weissagung mußte nämlich den kommenden Erlöser immer in der Gestalt darstellen, in welcher er dem Menschengeschlechte zu nahen im Begriffe war.

Diese Ansicht gehört, wie der Verfasser bemerkt, dem consequenten Freiheitssysteme v. Schaden's an. Die Annahme eines Fortschritts in der Entwickelung der Sünde findet sich übrigens schon zu Augustin's Zeiten bei Johannes Cassianus, so wie auch in der pelagianischen Construction der Geschichte der Sünde und der Gnadenanstalten. Ja, der Apostel Paulus selbst scheint darauf hinzuweisen, daß die Sendung und Menschwerdung des Sohnes Gottes die ganze Sündenentwickelung voraussetze (Gal. 4, 4. τὰ πλήρωμα τοῦ χρόνου; vgl. Eph. 1, 10. Mark. 1, 15.). — Auch steht dem Referenten das schon lange fest, daß der Logos in einer fortgehenden pädagogischen Wirksamkeit in der Menschheit begriffen ist, das Menschengeschlecht aber in einer fortgehenden Reaction dagegen, wodurch seine sündige Verkehrheit mehr und mehr an den Tag kommt und sich verschlimmert, daß also ein freies Wechselverhältniß zwischen der durch den Logos vermittelten Providenz und der Menschheit stattfindet. Wenn aber der Verfasser, wie nicht zu bezweifeln, das Gesammtzeugniß des neuen Testaments unbedingt gelten läßt, wie kann er einen göttlichen Vorsatz sich denken, vermöge dessen von Zeit zu Zeit die Wiederherstellung auch auf andere Art und Weise versucht worden sey, da doch 1 Petr.

1, 20. und besonders Offenb. 13, 8. die Erlösung durch den Tod des Herrn als etwas Vorweltliches, d. h. in ewiger göttlicher Bestimmung Gesetztes bezeichnet wird? Wir können da nur sagen, durch jene fortgehende pädagogische Wirksamkeit sey die Unentschuldbarkeit der Menschen in Bezug auf ihr Sündenleben ins Licht gestellt worden, so wie der ganze Verlauf der heidnischen und der israelitischen Entwickelung dadurch bedingt war, als ein solcher, in welchem die Sünde immer auch wieder die göttliche Reaction erfuhr, dadurch aber noch weiter vorwärts zur Offenbarung ihrer allseitigen Verkehrtheit gedrängt, in dem Kreise der Empfänglichen aber, dem heiligen Samen, den zerstreuten Gotteskindern, die Sehnsucht nach dem Heile bis zur erforderlichen Höhe gesteigert wurde. Zu dieser Wirksamkeit des Logos gehört nun alle Verheißung, deren Schlußpunct immer die messianische Weissagung ist, wie alle gesetzliche Zucht und Züchtigung, welche, durch die Propheten immer mehr ins Licht gesetzt und eingeschärft, zur Pädagogie auf Christus wird. Die Weissagung aber gestaltete sich in der Subjectivität der Propheten nach den Zuständen und Bedürfnissen ihrer Zeit und ihres Volks. Die ihrer wesentlichen Richtung und ihren substantiellen Gedanken nach wahre und zutreffende Anschauung der Zukunft des Heils erscheint daher in zeitlichen und örtlichen Hüllen, die ewige Wahrheit des in göttlicher Offenbarung beruhenden Einblicks in die Gesetze, den Gang, das Ziel der Entwickelung des Gottesreichs stellt sich in menschlichen Formen der Nationalität und der Zeitverhältnisse dar. — Die Art aber, wie der Verfasser die Sache vorstellt, ist, wie es scheint, wenigstens leicht so zu verstehen, als ob Gott, wenn auch im besten Sinne, experimentirt hätte und durch den Nichterfolg der vorangehenden Versuche zu diesem letzten gedrängt worden wäre. — Dieß wäre eine phantastische, die Idee des auch im Bereiche der Freiheit allwissenden und allmächtigen Gottes alterirende Ansicht. Sey es auch, daß der Verfasser das Richtige im

Sinne habe, er hat — wie auch bei der Annahme einer göttlichen Sistirung des raschen Verlaufs der Entwickelung am Schluß der apostolischen Zeit, wo es scheint, als hätte Gott, da die gewaltige Entwickelung auf Seiten des Bösen zum Endgericht hindrängte, sich eines Andern besonnen — der Mißdeutung nicht gehörig vorgebeugt. Unseres Erachtens muß man, um nicht mißverstanden zu werden, einerseits die alle Zeiten und alles freie Verhalten der Menschen in denselben durchschauende Allwissenheit und den in diesem Durchschauen von Ewigkeit den ganzen Verlauf bestimmenden Gotteswillen festhalten, andererseits anerkennen, daß in den zeitlichen Manifestationen des göttlichen Rathschlusses, welche in der Anschauung der Träger der Sache Gottes — der Propheten — sich reflectirten, das freie Wechselverhältniß göttlicher und menschlicher Thätigkeit sich so darstelle, daß Gott nicht nur als in Langmuth Tragender und Zurückhaltender, sondern auch als Bereuender erscheint. Diese Herablassungsökonomie hat ihre Wahrheit eben darin, daß sie ist die Erweisung der absoluten Liebe als der creatürliche (menschliche) Freiheit setzenden und bewahrenden, oder sich zu ihr als freier verhaltenden. Hierin beruht eine gewisse Veränderlichkeit in der dem menschlichen Bewußtseyn sich kundgebenden Verfahrungsweise, welche aber nicht aus-, sondern einschließt ein ewiges Durchschauen aller Momente und ein ewiges Wollen des ganzes Verlaufs, somit einen ewigen, Alles begreifenden göttlichen Rathschluß.

Doch kehren wir von der speculativen Episode zum historischen Thema zurück.

Der Verfasser zeigt, wie die L e u g n u n g d e s V e r l u s t s d e s g ö t t l i c h e n E b e n b i l d s in der wesentlich scotistischen katholischen Lehrform dem biblischen Sinn und Gebrauch jenes Ausdruckes nicht entspreche, als von welchem die höchste ethische Vollendung nicht zu trennen sey. Eine viel tiefere Einsicht, als in der katholischen Lehre von donum superadditum, findet er — mit Recht — in der protestan-

tischen Lehrweise, gemäß der tieferen Erkenntniß des Wesens und der Wirkungen der Erlösung auf dieser Seite. — Man könnte sagen, der Katholicismus habe sich hier im Gebiete trennender Reflexion fixirt, während der Protestantismus in seiner Lehre die Anlage zur höchsten speculativen Auffassung der wahren Einheit trage, da derselben die tiefere, ein inneres Verhältniß zwischen Gott und seinem Geschöpfe setzende, religiöse Weltansicht zu Grunde liegt; ja, indem dieselbe ein ursprüngliches göttliches Leben im Menschen setze, so sey auch hier allein die gottmenschliche Persönlichkeit und ihre ganze Wirksamkeit verständlich. — Die katholische Lehre nun versetzt, nach dem Verfasser, das Verdienen schon ins Paradies (inwiefern das donum superadditum eine Art Belohnung ist). Abgesehen davon aber, verpflanzt sie nicht bloß den Supernaturalismus, sondern einen Antagonismus des Niedern und Höhern in die ursprüngliche Schöpfung und lehrt ein Hervorbrechen der Reaction des Niedern in Folge der Entziehung des sie niederhaltenden „donum", eine Reaction, deren Grund nach Bellarmin die „Materie" seyn soll, nach Möhler die „nackte Endlichkeit" — eine Neigung zu manichäischer Ansicht, vor welcher der Manichäismus selbst den Vorzug der Consequenz behauptet. Hiergegen ist festzuhalten, daß der Mensch ursprünglich auf volle Gottähnlichkeit, also Unendlichkeit, angelegt war, somit durch Entfaltung seiner Natur dazu gelangen sollte. — Auf protestantischer Seite erscheint nun freilich der Verlust viel tödtlicher; daher große Schwierigkeiten.

Vor der Betrachtung der Erbsündenlehre faßt der Verfasser die möhler'sche, neuerdings von Staudenmaier zur Erweisung der Verwerflichkeit des Protestantismus wieder aufgenommene Anklage der Zurückführung des Bösen auf Gott ins Auge. Zuvörderst erinnert er daran, daß alle evangelischen Bekenntnißschriften die göttliche Urheberschaft des Bösen zurückweisen, und rügt das — „aus dem

Streben nach einer geistreichen Construction des Protestantismus erklärliche" — Zurückgehen Möhler's bloß auf Privatschriften. Er bezeichnet die Quellen jenes Vorwurfs (Luth. de servo arbitrio u. a.) und weist die rudelbach'sche Reinigung der lutherischen Seite ab, protestirt aber insbesondere gegen D. Baur's Benutzung jener Quellen zur Darstellung der hegel'schen Lehre vom Bösen als der wahren Consequenz des Protestantismus — ein Verfahren, wodurch allerdings das sonstige Verdienst dieses Theologen um die Ehrenrettung des Protestantismus gar sehr verdunkelt ist, wie er denn hiermit den Anfang der Verkehrung der protestantischen Wahrheit und der Vorführung eines Zerbilds der Geschichte gemacht hat.

Mit Recht verbittet sich sodann Thiersch die Parallele mit dem Gnosticismus. Damals habe es sich um ganz Anderes gehandelt: um Erklärung des Ursprungs des Bösen und Fernhalten desselben vom höchsten Gott. Die Reformatoren dagegen, weit entfernt, die kirchliche Lehre von der Entstehung der Sünde zu leugnen, oder das Schuldgefühl anzutasten, welches sie vielmehr nachdrücklich hervorhoben, waren nur auf völlige Anerkennung des menschlichen Unvermögens zum Göttlichgutwerden gerichtet. Indem sie nun hierzu die Annahme der Bewirkung der Neugeburt durch göttliche Allmacht für nöthig hielten, hatten sie den Anfang der Sätze, welche zum decretum absolutum und Determinismus führten. Diesen Schritt hatte aber schon Augustin gethan mit seiner „gratia irresistibilis." Die Reformatoren sprachen, ihre Sätze philosophisch begründend, in der großen antipelagianischen Aufregung auch das aus, was Augustin noch verschwieg — wiewohl auch er ein verstockendes göttliches Wirken in dem Gottlosen behauptet —: die absolute Abhängigkeit alles Geschehenden von der Allmacht; und Calvin bezog dieß ausdrücklich auch auf den Sündenfall. Sie hielten diese Theorie für vereinbar mit dem Schuldgefühl, welches sie im höchsten Grade

damit verbanden. Was in Spinoza, dem Vollender jenes Determinismus im Denken, sich ausspricht, daß das Böse verschwindendes Moment, das Gewissen Schein, die Reue Thorheit sey, das ahnen sie noch nicht. Während die Deterministen die Freiheit des Geschöpfs und damit die Persönlichkeit des Menschen und Gottes als undenkbar verwerfen, halten sie die Freiheit für ganz vereinbar mit der Vernunft, die man gefangen nehmen müsse, um derselben los zu werden. Fatalismus und Schuldbewußtseyn vereinigt sich in ihnen. Jetzt aber, wo der Determinismus mit Pantheismus verbündet ist, steht die Sache ganz anders, und deterministische Lehren als christlich vortragen, ist ein unentschuldbares Verfahren (Schleiermacher, Alex. Schweizer). Hier ist eine Gefahr für das Christenthum, der mit aller Energie begegnet werden muß. Luther und Melanchthon aber waren arglose Deterministen. Solche Lehren waren damals noch in der Kirche, und ihre Unverträglichkeit mit dem Christenthume war noch nicht offenbar geworden. Luther's Schrift de servo arbitrio hat eine treffliche praktische Seite, so daß sich von hier aus der so ausgezeichnete Lehrtypus der Concordienformel gar wohl bilden konnte. Man zog sich lutherischerseits aus dem philosophischen Labyrinthe heraus, eliminirte die mit dem Specifischen des Calvinismus übereinstimmenden Puncte, und setzte die Theologie in Beziehung zu den rein praktischen Anliegen, indem man den offenbaren Willen hervor-, den verborgenen zurücktreten ließ und auf die Prädestination als Trost in der Anfechtung hinwies.

Ungünstiger war die Entwickelung reformirterseits, die absolute Prädestination kam aber glücklicherweise nicht in die deutschen Symbole, die Nothwendigkeit des Falls nicht einmal in die dortrechter Artikel.

Wir haben diese Bemerkungen des Verfassers ausführlicher mitgetheilt wegen ihrer Bedeutung für die Gegenwart und in Bezug auf eine, trotz gründlicher Zurechtweisung

Möhler's, von ungerechter und perfider Polemik aufs Neue erhobene Anklage. In Betreff der weiteren reichhaltigen und zum Theil vortrefflichen Auseinandersetzungen des Verfassers müssen wir uns aber mit kürzeren Andeutungen begnügen.

Bei der Lehre von der Erbsünde zeigt er, wie der tridentinische Beschluß im 5. Kanon die augustinische Lehre treffe, und wie es dort fehle an dem Ernstnehmen des Kampfes zwischen Geist und Fleisch auch in den Getauften, dieser Bedingung des Wachsthums der Wiedergeburt, wie man in Leugnung der Sündigkeit der Lust, um manichäischen Irrthum abzuweisen, in eine folgenreiche Abweichung von der biblischen Lehre gerathe, in eine den Ernst des Kampfes mit der Sünde vernichtende pelagianische Stimmung, wenigstens in ein Freigeben pelagianischen Irrthums. Tiefer als Andere gehe zwar Möhler, stelle aber keinen scharfen und erschöpfenden Begriff auf, um sich nicht in Jansenismus und Protestantismus zu verlieren, und gehe über Augustin hinweg, in dessen Darstellung alle Einwürfe Möhler's gegen die, übrigens umfassendere und psychologisch erschöpfendere, Exposition der Reformatoren ihre Erledigung finden. — Die Nichtigkeit dieser Einwürfe wird nun auf einleuchtende Weise dargethan. Der Vorwurf der Annahme des „Verlusts der religiösen Anlage" beruht in einer mechanischen quantitativen Deutung der Integrität; der augustinische Begriff der corruptio, welcher den Verlust als quantitative Veränderung bezeichnet, wird (von Möhler) bei Seite gelassen; die spiritualia, welche doch im Sinne des Paulus erst mit den Wirkungen des Evangeliums im eigentlichen Sinne beginnen, werden verwechselt mit dem allgemeinen Religiösen, und es wird ganz vergessen, daß die Lutheraner eine notitia Dei innata gegen die Socinianer vertheidigten. — Der Vorwurf manichäischer Verirrung ist unstatthaft, nachdem in Folge des flacianischen Streites alles Mißverständliche bei Luther berichtigt ist. — Uebrigens ergänzt sich die Lehre vom Verlust des Ebenbilds

durch die Bestimmung, daß wenigstens eine passive aptitudo geblieben ist. Obwohl aber die starken Schilderungen der Verderbniß wahr und erfahrungsmäßig sind, so bleibt doch immer der Unterschied des menschlichen und des dämonischen Bösen. „Der Mensch ist nur ein κένωμα, welches mit göttlichem Inhalt erfüllt werden soll. Seine Substanz ist an sich gut und auch jetzt noch darauf angelegt, Gott in sich aufzunehmen, zu einer über den Glanz der Engelnatur erhabenen Verklärung."

Als das Schwierigste aber bezeichnet der Verfasser das Verhältniß der natürlichen Kräfte zum wahrhaft Guten. Hier sey eine zweifache Aufgabe zu lösen: einerseits das natürlich-ethische und das geistliche Leben klar und streng auseinander zu halten, zur Sicherung der specifischen Würde des durch das Christenthum hervorzurufenden göttlichen Lebens, andererseits innerhalb der ersteren Sphäre mannichfaltige Abstufungen und Fortschritte, ein Unterschied des Guten und Bösen, ja auch Annäherungen an die höhere Sphäre anzuerkennen. Der erstere Gesichtspunct werde vorzugsweise im Protestantismus, der andere im Katholicismus verfolgt. Während dort auf das geschichtliche Verständniß des natürlichen Lebens verzichtet werde, sey hier, besonders vor der Reformation, die Grenze nicht genug beobachtet (meritum congrui, opera supererogativa). Eine Annäherung an den Gnadenstand im Bereiche des natürlichen Lebens leugnen übrigens auch die Reformatoren nicht (pädagogische Wirkung des Gesetzes). Es muß aber streng unterschieden werden das Gesetzliche und Evangelische: „dort waltet das strenge Recht eigner Leistungen; hier wird göttliche Liebe über alle Ahnung natürlicher Religiosität hinaus erkannt und kindliche Gesinnung geweckt."

Indem der Verfasser hierauf die confessionellen Bestimmungen näher ins Auge faßt, findet er in der lutherischen Lehrweise, welche nach der Schrift Widerstehlichkeit der Gnade und Begründetseyn der Verwerfung im Wider-

schen behauptet, den Raum zum Festhalten menschlicher Freiheit ohne Verdienst, oder zum Nichtrühmen des Menschen ohne Aufhebung der Zurechnungsfähigkeit. Die bloß passive Receptivität passe nur für die conversio der Concordienformel, welche mit der (Kinder-) Taufe zusammenfalle, nicht für die im Sinne Spener's. Bei Erwachsenen sey das Nichtreagiren gegen die Gnade Reagiren gegen die natürliche Neigung, also Activität. Wenn je, so sey der Mensch in diesem höchsten religiösen Momente frei. Die Freiheit des Geschöpfs aber sey bedingt durch die unbedingte Freiheit Gottes, welche er auch gegen sich selbst und seine Eigenschaften wenden könne, mit der Möglichkeit, stets zu ihrer vollen Entfaltung zurückzukehren. Nur Selbstentäußerung Gottes der Schöpfung gegenüber mache das Werden der Welt, die Entstehung des Bösen, die Geschichte der Menschheit, die Menschwerdung, diese Höhe der Selbstentäußerung, begreiflich. Der Mensch könne aber auch als nach Gottes Bild geschaffen wie ein in sich selbst wurzelndes Wesen Gott gegenüberstehen und rein aus sich selbst heraus handeln, wie ein den Grund seiner Existenz in sich selbst Habender (Postulat Spinoza's für die Anerkennung der Freiheit). Gott verhalte sich demnach zum Menschen als Persönlichkeit zu Persönlichkeit, und behandle ihn in der Erlösung als ebenbürtig, um ihn werbend, nicht ihn zwingend; behandelte er ihn als massa perditionis, was er nach Röm. 9, 20 f. könnte, aber darum nicht will, so würde das religiöse Leben ein Naturproceß (wie bei Calvin und Schleiermacher). — Daraus, daß der Mensch in sich selbst nicht die Kraft habe, wahre Gottesfurcht u. s. w. zu produciren und ohne innere befreiende Geisteseinwirkung dem Evangelium zu glauben, folge keineswegs, daß er in jenem entscheidenden Momente des religiösen Lebens von Gott als passives Object behandelt werde, so wie hinwiederum das persönliche Verhalten des Menschen hierin keinen eigenen Ruhm in sich schließe. Gott wirke mannichfaltig

auf den Willen, durch Erkenntniß und Gefühl, auch auf geheimnißvolle und wunderbare Weise, so daß das Vernehmen derselben Wahrheit ꝛc. verschiedene Eindrücke mache. Alles aber ziele dahin, es dem Menschen unendlich nahe zu legen, daß er die Gnade annehme, daß er glaube. So aber sey das Verdienst des Glaubens ein unendlich kleines, somit gar keines; denn das Nichtannehmen wäre unnatürlich, da ja die menschliche Natur keineswegs, wie das augustinische System voraussetze, eine diabolische sey. Aber nicht allein im Entscheidungsmomente, auch in den vorbereitenden Zuständen ist nach dem Verfasser ein freies Verhalten des Menschen anzuerkennen. Das, was der Bekehrung vorarbeitet, ist aber nicht nur das Gewissen, eine auf der Urverwandtschaft beruhende Sympathie mit Gott, an welche der heilige Geist anknüpft, sondern auch eine übernatürliche Wirksamkeit des Logos (Joh. 1, 5. 9.), eine Einwirkung, deren Erfolg durch der Menschen freies Verhalten bedingt ist. Darum ist jedoch nichts Verdienstliches in der Empfänglichkeit. Das Verfahren Gottes ist als ein erziehendes zu betrachten; das Gelingen einer mit unendlicher Liebe und Weisheit durchgeführten Erziehung aber begründet kein Rühmen dessen, bei dem sie gelungen. Auch bleibt immer Unerforschliches im Einzelnen, da das Resultat nicht immer gerade der Treue, dem redlichen Verhalten entspricht. Der Verfasser bezeichnet diese Theorie, wie wir glauben, mit Recht als eine Fortbildung des protestantischen Dogma und schließt diese Auseinandersetzung mit treffenden dogmengeschichtlichen Bemerkungen und Parallelen.

Wir treten nun mit ihm zum Mittelpunct der Controverse hinan, zur Lehre von der Rechtfertigung (25. Vorl.), und wie wir mit ihm einstimmig sind darin, daß die Wiederherstellung des reinen biblischen Lehrtypus das Hauptverdienst der Reformatoren, die Verirrung der katholischen Kirche hierin der Hauptgrund der Trennung von ihr sey, so finden wir auch durch seine exegetischen, historischen, po-

lemischen und dogmatisch=ethischen Auseinandersetzungen über diese Lehre und Alles, was damit zusammenhängt, uns ganz vorzüglich befriedigt. Während er in der Frage von der Kirche uns von dem Pfade evangelisch-protestantischer Wahrheit, Klarheit und Nüchternheit da und dort in etwas abzuirren scheint, ein Urtheil, worin wir uns noch bestärkt finden durch eine zweite Abhandlung in der Harleß'schen Zeitschrift (Nov. 1846.), so finden wir dagegen hier, im Centrum evangelischen Glaubens und Lebens, nicht leicht etwas Tadelnswerthes. Auch nicht in dem, was er tadelt, und wie er es thut. Denn wenn er z. B. die zu ausschließlich rechtliche Fassung des Rechtfertigungsvorgangs bei unsern älteren Theologen rügt, so thut er das mit großer historischer Gerechtigkeit, mit Hervorhebung der mittelalterlichen Voraussetzungen derselben und mit Festhaltung der auch dem stärksten Ausdruck: „der Zurechnung des Verdienstes Christi" zu Grunde liegenden Wahrheit, daß der Glaubende in die Vaterliebe Gottes aufgenommen werde, welche auf dem Sohne ruht (Gal. 3, 26.). Und wenn er andererseits der römischen Lehrweise auch alle mögliche Schonung angedeihen läßt, so verhehlt er es doch nicht, daß sie in der Bestimmung sowohl des Begriffs des Glaubens als der Rechtfertigung in großem, weitgreifenden Irrthum sich befinde, welcher durch den Zusammenhang dieser Lehre mit andern und durch die kirchliche Praxis noch verschlimmert werde, und daß alle Verbesserungen, wie bei Möhler, der protestantischen Lehrweise zuführen.

Als ganz unbegründet erklärt und erweist er den Vorwurf der Aeußerlichkeit unserer Rechtfertigungslehre und findet in der Unterscheidung (nicht Trennung) der Rechtfertigung und Heiligung gerade ihren Vorzug. — Auf eine schlagende Weise zeigt er ferner, wie selbst in dem noch gemeinsamen Begriff der Adoption die katholische Lehre mit der unsrigen nicht vereinbar sey, weil jene die wesentliche Gleichheit der Gläubigen in dieser Hinsicht nicht anerkenne,

weil ihr die Adoption nicht vollendet und nicht gewiß sey, weil nach ihr eigentlich nicht der Glaube gottgefällig mache und Christi Verdienst und Vertretung nicht so wirksam sey, daß uns der Vater anschaue im Sohne, sondern nur so, daß in Kraft seines Verdienstes uns Liebe und Heiligkeit eingeflößt werde, deren Maß das des göttlichen Wohlgefallens bedinge. — Wie grundlos die Anklage sey, daß der gerechtmachende Glaube etwas Müßiges, die Rechtfertigung etwas Sündenfreiheit Gewährendes sey, wird nachdrücklich erwiesen, in Betreff des Mißverständlichen der Vorgang der paulinischen Lehre angeführt, übrigens factische Abirrung zugestanden. — Das Ganze aber wird in fünf Abschnitte gesondert: Zuerst werden die Begriffe des Glaubens und der Rechtfertigung auf beiden Seiten bestimmt, und an der Schrift geprüft (26. Vorl.). Sodann wird der Zustand des Gerechtfertigten untersucht in Rücksicht darauf, inwiefern in ihm noch Sünde stattfinden könne, und inwiefern er der empfangenen Rechtfertigung gewiß werden könne (27. Vorl.). Der Verfasser behandelt die erstere Frage mit großem sittlichen Ernste; er hält mit den Reformatoren fest die Sündlichkeit der Concupiscenz, erklärt aber die Nichtunterscheidung derselben und die Einwilligung für eine bloße Consequenz, welche die Gegner gezogen; andererseits findet er die Aufstellung des Satzes von der Unmöglichkeit der Erfüllung der Gebote in öffentlicher Predigt bedenklich und achtet es der apostolischen Lehre entsprechend, wenn der Christ seinen Lauf selbst von Neuem mit dem Verlangen und mit der Hoffnung auf eine wahre, durch den heiligen Geist ihm möglich gemachte Vollkommenheit anhebt. — Den Abschnitt Röm. 7, 14 ff., wie auch Gal. 5, 17. erklärt er, gewiß mit Recht, von einem Zustand der Gesetzlichkeit, in welchen freilich auch der Wiedergeborne zurücksinken könne. — Hinsichtlich der andern Frage gibt der Verfasser der tridentinischen Bestimmung Recht gegenüber dem Calvinismus, Unrecht aber gegenüber einer richtigen und vollständigen

Auffassung der biblischen Lehre vom Zeugniß des Geistes, wie sie der lutherische Lehrbegriff sich angeeignet. Er schließt mit der gewiß treffenden Bemerkung: „Die Kirche, welche jene Zweifel (an der Gnade) zum Gesetz macht, veranlaßt uns dadurch zu der Vermuthung, sie wolle in ihren Gläubigen eine gewisse Scheu vor der Annahme des Zeugnisses des heiligen Geistes erhalten, damit nicht durch das Aufhören des Zweifels eine zu große innere Freiheit und Selbständigkeit erwache; es soll, so scheint es fast, der Christ nie zu der Mündigkeit gelangen, in welcher er sich etwa der mannichfaltigen und stets wiederholten Hülfsmittel der Kirche nicht mehr bedürftig und allzu unabhängig fühlen möchte.“

Die zwei noch übrigen Puncte betreffen die Lehre von den guten Werken und ihrer Verdienstlichkeit und das Purgatorium (28. Vorl.). — Der Verfasser besteht darauf, daß gerade unsere Lehre vom Glauben erst zeige, was wahrhaft gute Werke sind und wie sie geschehen können, verkennt aber nicht, daß die Lehre von der Verdienstlichkeit der Werke von jeher ein mächtiger Hebel für die katholische Kirche gewesen. Der gesetzliche Standpunct, dem dieselbe angehöre, sey nun immerhin ein besserer, als der der falschen Freiheit. Aber der Katholicismus habe denselben nicht eingehalten, sondern sey in einen Pharisäismus gerathen, dem die Reformation entgegentreten mußte. Ob er davon sich ganz losgemacht? Das sey die Frage. — Der Verfasser spricht die schwere Anklage aus, daß, während wir das Gesetz erheben, um den Menschen zu erniedrigen und zu demüthigen, die katholische Lehre das Gesetz erniedrige und seine Forderung abstumpfe, um den Menschen zu erheben. Dieß gehe zum Ueberfluß aus der von Möhler wieder vertheidigten Lehre von den über das Gesetz hinausreichenden Werken hervor. Die Kritik dieser Lehre (S. 166—172.) läßt nichts zu wünschen übrig. — Schwieriger ist aber nun die Frage, ob überhaupt von einem Verdienst der Werke die Rede seyn könne. Der Verfasser

kommt nach Anleitung der Schrift zu dem Resultat, daß als Folge der guten Werke, d. h. eines in Christo gelebten Lebens das ewige Leben eintrete, und daß in der Zutheilung ewiger Güter eine Analogie mit dem Maße der hienieden bewiesenen Treue stattfinde, besteht aber darauf, daß der Lohn, der dem Gerechten wird, ihm nicht zukomme vermöge eines Rechtsanspruchs, den er auf seine Werke gründen könnte, sondern ein Gnadenlohn bleibe. Hier wäre denn, da Möhler nach Thomas von Aquin dieß im Grunde zugestehe, der Ort einer Ausgleichung; von hier müßte eine Läuterung und Regeneration des katholischen Lehrbegriffs ausgehen. Mit dem streng festgehaltenen Ausdruck meritum aber hege derselbe immer noch den Keim der Werkheiligkeit.

Hinsichtlich des Purgatoriums spricht sich der Verfasser dahin aus, daß die katholische Lehre allerdings durch mechanische Operation die Heiligung vollendet werden lasse, daß aber in der protestantischen Eschatologie hier eine Lücke sey, welche in echt biblischem Sinne ausgefüllt werden sollte a). Die weiteren Andeutungen des Verfassers zeugen ebenso von sittlichem Ernste, wie von christlicher Nüchternheit.

Von der 29. Vorlesung an wendet sich der Verfasser zu der „mehr concreten und praktischen Seite des Gegensatzes, zu den Sacramenten und dem gesammten, insbesondere durch die Sacramentlehre bestimmten, kirchlichen Leben, den harten Steinen des Anstoßes, welche ein Entstehen und ein Fortbestehen des Protestantismus zur unvermeidlichen Nothwendigkeit machen, indem sie die Gerechtigkeit unserer Protestation und die Heilsamkeit ihrer Existenz vollkommen begründen. Denn hier entfalten sich die in der Theorie wahrgenommenen Keime des Irrthums zu mächtigen, Alles umstrickenden Consequenzen, und die Lehre von den Sacramenten, derjenige Theil des Dogma's, der am unmittelbarsten

a) Referent, hiermit ganz einverstanden, hat einen Versuch der Art angestellt in der bonner Monatsschrift. 1846. Heft 8. S. 9.

in das kirchliche Leben eingreift, wird auch alsbald von dem Kirchenrath in Trient (Sess. 7 ff.) mit einer Schärfe, Offenheit und Ausschließlichkeit und in vollster Uebereinstimmung mit der mittelalterlichen Lehrweise hingestellt, welche einen merkwürdigen Gegensatz gegen die Vorsichtigkeit und theilweise Vieldeutigkeit der Bestimmungen über Erbsünde und Rechtfertigung bildet." —

Was nun der Verfasser theils über die Sacramente im Allgemeinen, über die willkürliche und für den katholischen Standpunct unnöthige Behauptung der Einsetzung der sieben Sacramente durch Christus und die Annahme ihrer wesentlich gleichen Wirkung, über die Beeinträchtigung, ja Vereitelung der Sacramentlehre durch die calvinische Prädestinationslehre — ein Punct, der, wie uns scheint, gewöhnlich nicht gehörig hervorgehoben wird, — über die nach Möhler's Auffassung des opus operatum mögliche Annäherung zwischen der katholischen und protestantischen Lehre von der die Wirkung bedingenden Empfänglichkeit, über die Bedeutung und das Bedenkliche der priesterlichen Intention, theils über die einzelnen Sacramente — über die Rechtmäßigkeit und Wirksamkeit der Kindertaufe (II, 307 ff.), über die Erneuerung der Taufe, ihre Kraft und ihren Trost nach evangelischer Lehre, über die Confirmation in beiden Kirchen, sodann über die Buße und Alles, was damit zusammenhängt, wobei er unter Anderem die Abschaffung der Privatbeichte bei uns beklagt (30. Vorl.), ferner über die Eucharistie (31. und 32. Vorl.), die reale Gegenwart Christi, seinen verklärten Leib als Speise des neuen Menschen in Bezug auf die dereinstige Verklärung des Leibes, das minder Erhebliche der Differenz der Transsubstantiationslehre und der lutherischen, die Zulässigkeit des Knieens auch im Moment der Consecration als Anbetung des gegenwärtigen Christus, obwohl dieß der ursprünglichen Bestimmung nicht entspreche, über die Kelchentziehung als eine Maßregel, deren Aufhebung möglich sey und nicht außer aller Hoffnung liege, über

das Abendmahl als Opfer, aber nicht Sühn-, sondern Lob- und Dankopfer, über den argen Mißbrauch der Messe, endlich (33. Vorl.) über die letzte Oelung, die Priesterweihe und die Ehe — dabei über das Verhältniß des katholischen Priesters und des protestantischen Geistlichen zur Gemeinde, über Cölibat und Unauflösbarkeit der Ehe ꝛc., was er über dieses Alles in milder und strenger Weise sagt, scheint uns in hohem Grade der Beachtung und Beherzigung werth, wenn wir auch nicht Alles vertreten möchten. Dasselbe gilt vom Inhalt der drei letzten Vorlesungen (34.—36.), wo er über den Cultus, Heiligen-, Bilder-, Reliquiendienst, Mönchthum, Missionen und zuletzt über den Gesammtzustand der Kirche und die Aussichten für die Zukunft der beiden Kirchen sich ausspricht. Wir könnten hier noch über Dieses und Jenes in Erörterungen eintreten, aber wir dürfen es uns nicht gestatten, diese Anzeige noch weiter auszudehnen.

Schon aus dem hier Mitgetheilten wird aber klar geworden seyn, daß der Verfasser, wenn er auch nicht immer und überall das rechte Maß getroffen, doch seiner Kirche im Ganzen nichts vergeben und der römischen keine gerechte und unerläßliche Rüge geschenkt hat. Er scheint uns aber in dem Maße sicherer und klarer in seinem Urtheil zu seyn, als er darin nicht durch die Eigenthümlichkeit seiner, jedenfalls noch sehr problematischen Theorie bestimmt wird. Wir drücken ihm im Geiste die Hand und wünschen, daß Gott ihm ferner Muth und Kraft schenke zu solchen, und zwar immer reiferen und gediegeneren, Arbeiten, welche gewiß zum Aufbau seiner Kirche dienen.

Kling.

Kirchliches.

13*

nen gibt und vor Abwegen warnt, die mir wenigstens noch vor Kurzem gewissen Stimmungen nahe zu liegen schienen.

1.

Um den Irvingismus gründlich zu verstehen, bedarf es zuerst eines Blickes auf seine Geschichte, wenn nämlich dieß Wort von dem, was wir von seiner bisherigen Entwickelung, seinen inneren und äußeren Schicksalen wissen, gebraucht werden darf. Denn es rühren diese Notizen meist von seinen Anhängern selbst her und mögen darum weder ganz zuverlässig, noch unparteiisch genug seyn, um ein vollkommen treues Bild seiner Entstehung und Fortbildung zu liefern. Eine Geheimgeschichte des Irvingismus, wenigstens eine von einem nüchternen und kritischen Beobachter seines anfänglichen, nachherigen und jetzigen Treibens, seiner hervorragenden Persönlichkeiten, wie seiner Anhänger überhaupt entworfene Schilderung würde jedenfalls belehrender seyn und zu tieferen Aufschlüssen führen, als sie unsere geschichtliche Bekanntschaft mit demselben liefern kann. Dennoch ist auch diese nicht unergiebig, sondern lehrreich und wichtig genug, um sie in kurzen Zügen einer kritischen Besprechung des Irvingismus als nothwendige Einleitung zu seinem vollen Verständniß vorauszuschicken.

Der Irvingismus rührt, nach seiner eigenen ausdrücklichen Meinung, nicht von dem Manne, dem er seinen Namen verdankt, nicht von Irving her. Und dafür hat er in der That wenigstens Einen beweisenden Grund. Die in der Secte eine sehr große Rolle spielenden sogenannten Geistesgaben waren schon vorhanden, ehe noch Irving einen Kreis gläubiger Seelen um sich versammelt hatte. Ihr erstes Auftreten müssen wir daher kurz berichten.

Ein Mr. Steward hatte über ganz Großbritannien hin sogenannte prayer meetings, Gebetsvereine, gegründet, die sich zur besonderen Aufgabe machen sollten, eine neue und reichliche Ausgießung des heiligen Geistes zu erflehen.

In der Mitte dieser Vereine nun war es, daß sich, und zwar zuerst im Westen von Schottland, namentlich in Port Glasgow, ekstatische Erscheinungen zeigten, die von den zu ihrer Beobachtung abgeschickten Mitgliedern einer in Albury (bei London) um dieselbe Zeit zusammengetretenen, mit der Auslegung der noch unerfüllten alt- und neutestamentlichen Prophezeihungen beschäftigten Conferenz aufgefaßt und beschrieben wurden als die Gabe des Zungenredens und der Weissagung, dieselben Gaben, in deren Besitz der Irvingismus noch heute zu seyn sich rühmt, und deren Aeußerung, nach der Beschreibung jener Commission zu urtheilen, damals dieselbe gewesen seyn mag, wie sie noch heute ist. Und hiernach können wir über ihre Natur nicht einen Augenblick im Unklaren seyn. Es sind Ausbrüche einer krankhaften Gemüths- und Nervenaufregung, wie sie auch sonst ähnlich vorkommen und in ihrer näheren Analyse dem Gebiet der höheren Heilkunde angehören, die aber hier ihre besondere Gestalt der eigenthümlichen religiösen Stimmung und Vorbereitung verdanken, die in jenen Gebetsvereinen, in der genannten Conferenz und später und jetzt noch im Schooße des Irvingismus gepflegt wird. Diese Stimmung und die ihr entsprechende Betrachtungsweise ist also für die Einsicht in das Wesen der Secte von Bedeutung, und wir müssen daher einen kurzen Blick darauf werfen.

Wie der Irvingismus selbst öfter bekennt, so war es die geschichtliche Lage der politischen und religiösen Dinge der neueren Zeit, namentlich die französische Revolution von 1793 und ihre Folgen, die fortschreitende Auflösung der alten Ordnung, die Erschütterung und Aufweichung aller Gewalt in Staat und Kirche, die zuerst in einer kleineren Anzahl von Männern und sodann, von diesen, wie es scheint, angeregt, in weiteren Kreisen Englands und besonders Schottlands nicht etwa bloß unbestimmte Gedanken trüber Ahnung, sondern, getränkt von prophetischer Lectüre und

Forschung, ganz bestimmte Divinationen einer nahen Erfüllung aller Dinge und des demnächstigen Ablaufs des jetzigen Aeons erzeugten. Kurz, es war die, wie man sie ihrem Grund und Ziel nach nennen mag, apokalyptische Stimmung, die wir auch sonst in der Kirchengeschichte treffen und deren Entstehung in unserer Zeit man sich bei ernsten Gemüthern von überwiegender Imagination und mangelnder Besonnenheit und Umsicht des Denkens und der Beobachtung wohl erklären kann, und mit deren angelegentlicher Pflege sich, im Zusammenhang mit betreffenden Aeußerungen der Schrift, nothwendig auch die Erwartung und der Wunsch nach einer besonderen Ausstattung der Auserwählten mit höheren, als den gewöhnlichen Gaben verbinden mußte. Daß es sich bei jenen ekstatischen Erscheinungen wirklich so verhielt, haben wir oben angedeutet.

Diesen Erscheinungen nun ist Irving schon gleich nach ihrem Beginn nicht fremd geblieben. Er war Mitglied der erwähnten Conferenz in Albury und gehörte zu der Hälfte derselben, die dem Berichte der von ihr ausgeschickten Beobachtungscommission ein gläubiges Ohr lieh. Wie er sich aber näher dazu verhielt, und was für Schritte er etwa that, um sich mit solchen ekstatischen Personen in Verbindung zu setzen, darüber können wir leider nicht berichten. Nur so viel wissen wir aus der Erzählung seines Biographen M. Hohl a) gewiß, daß er um das Jahr 1830, also etwa drei Jahre nach den ersten Aeußerungen jener religiösen Ekstase, in seinem eigenen Hause zu London kleine auserlesene Zirkel versammelte, in denen sich mit der Ekstase behaftete Personen, namentlich weiblichen Geschlechts, in ihren

a) Bruchstücke aus dem Leben und den Schriften Eduard Irving's, gewesenen Predigers an der schottischen Nationalkirche in London. Zusammengestellt und herausgegeben von Michael Hohl, Inhaber einer Knabenerziehungsanstalt zu Wolfhalden im Canton Appenzell. St. Gallen, bei Scheitlin, 1839. XIV u. 268S.

Anfällen vernehmen ließen. Es ist interessant, den eben genannten Biographen, der öfters Augenzeuge dieser „Erweisungen des heiligen Geistes" war, selbst darüber zu vernehmen.

„Während eines durch Irving angehobenen Gebetes", so erzählt Hohl, „war es, daß einer der Anwesenden plötzlich den Betenden unterbrach durch einige ganz fremdartige und an sich unverständliche Laute, die aber mit einer Gewalt der Stimme und einer Schärfe der Betonung ausgestoßen wurden, daß mir alle Haare dabei zu Berge standen und Schauder und Entsetzen mich ergriffen. So hatte mein Leben lang noch nichts mein Nervensystem, das doch nicht schwach ist, erschüttert, und ich glaube auch nicht, daß es mir möglich wäre, trotz aller Anstrengungen einer von Natur durchaus gesunden Kehle so gellende und schneidende Töne hervorzubringen. Auf diese Schriller, wie ich sie nennen möchte, folgten einige Worte auf englisch, und unter Anderm der Ausruf: „„Dieß ist ein treuer Seelsorger, dieß ist ein geistlich gesinnter Mann!"" ohne allen Zweifel auf Irving hinweisend. Irving dankte Gott für diesen Beweis seiner Gegenwart unter uns, für diese Manifestation. Mir war dabei nicht recht wohl zu Muthe." — — „Kaum hatten wir uns wieder auf unsere Stühle gesetzt und wollten uns anschicken, einen anderen Psalm zu singen, so brach plötzlich ein neben mir sitzendes junges Frauenzimmer in ähnliche Laute aus, wie der eben erwähnte Mitbruder, die aber noch schärfer und schneidender waren, als die des letzteren. An die unverständlichen Töne jedoch knüpfte die begeisterte Schwester in englischer Sprache, obschon nicht mit minderer Gewalt und Schärfe des Accents, eine dem Inhalt nach köstliche Ermahnung zum Wachen und Beten, zu einem frommen und heiligen Lebenswandel rc." „Was nun die umständlichere Art und Weise betrifft, wie sich dieses mit Zungen Reden gewöhnlich äußerte, so kann ich aus vielfach wiederholter eigener Anschauung und Erfahrung folgende

Beschreibung davon geben: Vor dem Ausbruch der Rede nahm man an der betreffenden Person ein in sich Gekehrt- und gänzliches Versunkenseyn wahr, das sich durch Verschließen der Augen und Ueberschatten derselben mit der Hand zu erkennen gab. Auf einmal dann, gleich als von elektrischem Schlage getroffen, verfiel dieselbe in eine krampfhafte Zuckung, wobei der ganze Körper erschüttert wurde; darauf strömte ein feuriger Erguß von fremden, in meinen Ohren am meisten denen der hebräischen Sprache ähnlichen, nachdrucksvollen Lauten aus dem zuckenden Munde, welche gewöhnlich dreimal wiederholt und, wie schon gesagt, mit unglaublicher Heftigkeit und Schärfe ausgestoßen wurden. Auf diesen ersten Strom in fremden Lauten, welche hauptsächlich als ein Beweis von der Echtheit der Begeisterung galten, folgte allemal und in nicht minder heftigem Tone eine kürzere oder längere Ansprache auf englisch, welche ebenfalls theils wort-, theils satzweise wiederholt wurde und bald in sehr strengen und ernsten Ermahnungen, bald in schrecklichen Warnungen, aber auch in wahrhaft köstlichen und salbungsvollen Trostworten bestand; der letztere Theil galt gewöhnlich als eine paraphrasirende Auslegung des ersteren, obschon er von den Redenden selber nicht entschieden als solche erklärt werden konnte. Nach dieser Entäußerung (utterance) blieb die begeisterte Person noch eine Zeit lang in tiefes Stillschweigen versunken und erholte sich nur allmählich wieder von der entäußerten Kraftanstrengung." Den inneren Zustand solcher Personen beschrieb dem Erzähler ein Mädchen in folgender Aeußerung: „es überfiele sie der Geist unversehens und allerdings mit unwiderstehlicher Macht; in dem Augenblick fühlte sie sich dann ganz von höherer Kraft geleitet und getragen, ohne welche sie solcher Anstrengungen schlechterdings unfähig seyn würde; von dem, was sie zu äußern sich gedrungen fühlte, hätte sie durchaus kein klares Bewußtseyn, und noch viel weniger verstünde sie etwas von dem, was sie in fremder, ihr gänzlich unbekannter Zunge

ausspreche, so daß sie von dem Ganzen nachher nichts mit Bestimmtheit wieder anzugeben wüßte. Uebrigens trete nach der Entäußerung allemal ein Zustand großer Mattigkeit und Erschöpfung ein, von dem sie sich in kurzer Zeit wieder erhole."

In diesen Erscheinungen nun, wie sie Hohl hier schildert und wie sie ähnlich auch jetzt noch in dem Schooße des Irvingismus vorkommen, nicht das zu sehen, was sie sind und als was wir sie oben bezeichnet haben, Ausbrüche krankhafter Erregung, sondern etwas Höheres und Heiliges, „eine Manifestation Gottes, die Stimme des heiligen Geistes", in denselben zu erblicken, dazu war Irving nach seiner geistigen und sonstigen Eigenthümlichkeit ganz der Mann.

Schon in seiner frühen Jugend zeigte Irving etwas Absonderliches. Er pflegt gern Umgang mit den ältesten und weisesten Männern seines Geburtsortes Annan (in der Grafschaft Dumfries), während er sich sonst durch Lernbegierde eben nicht auszeichnet. Wie dieß aber charakteristisch für ihn ist, beweist eine spätere Aeußerung in einer seiner Schriften. „O Himmel", ruft er hier aus, „wie unbändig und rastlos ist die Seele des Menschen! Wie sehnt sie sich nach Größe und Erhabenheit! Wie dreht sie sich immer um den Kreis des Vollkommenen herum, obschon sie nicht hineinzudringen im Stande ist. — Es ist daher die beste Vorbedeutung an einem jungen Menschen, wenn er sich mit Gedanken beschäftigt, die über seinen Kräften und über seiner gegenwärtigen Stellung hinaus liegen." Auch ein paar Umstände anderer Art, daß er nämlich bei viel körperlicher Kraft zugleich durch Fertigkeit in körperlichen Uebungen sich auszeichnete und daß sein Lieblingsfach auf der Schule und der Universität die Mathematik war, halten wir für nicht ganz unbedeutend. In Beziehung auf das Letztere erinnern wir hier nur vorübergehend an die Aehnlichkeit mit Swedenborg

und behalten uns vor, seines Ortes auf Beides zurückzukommen. — Wichtiger ist die Art und Weise seines Auftretens als Prediger an der kaledonischen Kirche in Hatton Garden zu London, wohin er im Jahre 1822 berufen wurde. Hier versammelte er bald durch das Ungewöhnliche seiner Predigtweise einen ungeheuren Zuhörerkreis aus allen Ständen um sich, und dieser Beifall brachte ihn auf den Gedanken, er sey ganz eigentlich zum Strafprediger der großen Welt berufen, weßhalb er denn nicht verfehlte, „nach rechts und links seine Bannstrahlen auszuwerfen auf alle bestehenden Gebräuche und Mißbräuche in Kirche, Staat und Schule." Das Herstellungsmittel des gesunkenen Volkszustandes erwartete er aber nicht von menschlichen Anstrengungen und Verbesserungsplänen, sondern „von den im Worte Gottes hiezu verordneten Mitteln, von einer Verfassung, wie sie das Wort Gottes uns dictirt" (so sagt er selbst). Der Zustand der Welt scheint ihm so unheimlich, daß er (in der Vorrede zu seinen Vorlesungen über die Offenbarung Johannis) sagt: „In diesem Augenblick scheinen wir an der Schwelle einer großen Krisis zu stehen, sowohl in Beziehung auf die Kirche, als den Staat. — — Eine sehr kurze Zeit wird nunmehr sehr große Dinge zu Tage fördern, die Stunde ist wirklich vorhanden." Schon früher aber hatte er von der ganz nahen schrecklichen Katastrophe gesprochen, die ähnlich wie die Sündfluth die sorglose, im Unglauben versunkene Welt überraschen werde.

Daß nun einem Manne dieser Art und von solchen Gedanken beherrscht, der dazu noch mit einer glühenden Phantasie ausgestattet und der bei aller sonstigen Begabtheit von gründlicher theologischer Einsicht verlassen war, die obigen ekstatischen Erscheinungen leicht imponiren und als etwas Außerordentliches und Uebernatürliches von geistlicher Bedeutung erscheinen konnten, ist begreiflich. Er selbst erklärt darüber in einer Vertheidigungsrede, daß, „als es dem heiligen Geiste nach seiner Gnade gefallen habe, auf die

Bitten seines Volkes gewissen Personen in dem Schooße seiner Kirche die Taufe mit dem heiligen Geiste zu geben mit all' den sie begleitenden Zeichen der Weissagung und des Redens in Zungen, er, als sein Diener, nicht habe glauben dürfen, daß, wenn wir ihn um Brod bäten, er uns einen Stein geben würde." Und in diesem Sinne handelte er auch. Durch Irving wurde auf Grund jener ekstatischen Erscheinungen hin die daran gläubige Menge zu einer selbständigen Gemeinde vereinigt, und insofern ist Irving dennoch der Stifter dieser jetzt nach ihm also mit Recht benannten Secte.

Es war nämlich im October 1831, daß sich zum erstenmal öffentlich, während des von Irving abgehaltenen Vormittagsgottesdienstes, ein mit der Ekstase behaftetes Mädchen plötzlich erhob und in die gewöhnlichen Aeußerungen ausbrach. Irving, statt den Scandal zu unterdrücken, machte sich vielmehr sogleich ein Geschäft daraus, seine Zuhörer im Sinne seines Wahnglaubens über die stattgefundene Erscheinung zu belehren und für die Zukunft dafür zu sorgen, daß ähnlichen „Erweisungen des heiligen Geistes" in dem Gottesdienste seiner Gemeinde ordentlicherweise ihre Berücksichtigung würde. So ward die Sache eine öffentlich und feierlich zu Recht declarirte. Und dieß hatte zunächst übele Folgen für Irving selbst, Folgen, die aber nur zu größerer Befestigung der Schwärmerei ausschlugen. Der an der ihm anvertrauten Gemeinde in einer so wichtigen, zumal auf Irrthum beruhenden Anordnung nach eigenem Gutdünken verfahrende Mann wurde von den Vorstehern, nach vorausgegangener milder Ermahnung, bei dem Presbyterium der schottischen Kirchen in London verklagt und nach gepflogenen processualischen Verhandlungen auf hartnäckiges Beharren in Irrthum und Willkür in aller Form seines Amtes entsetzt. Die Folge war, daß sich die „Gläubigen" enger an den Märtyrer anschlossen und für ihren Gottesdienst ein eigenes Local erwarben, in welchem nun

der Ausführung irving'scher Gedanken ein freier Spielraum vergönnt war. Die neue Gemeinde und ihre gesammten Verhältnisse, voran der Gottesdienst, wurden von Irving förmlich und von der bisherigen Ordnung abweichend organisirt a), und zwar in allen Hauptzügen so vollendet, daß, was später hinzukam, nur als die weitere Ausführung der ersten Einrichtung erscheint. Geben wir davon einen allgemeinen Abriß.

Was der Natur der Sache nach zuerst geordnet wurde, waren die Verhältnisse der Einzelgemeinde. An die Spitze einer solchen wurde ein Engel gestellt, der in allen Stücken, geistlichen wie weltlichen, die obere Leitung hat. Ihm zur Seite stehen sechs Aelteste und sechs Helfer als Rathgeber und Unterstützer, hauptsächlich in geistlichen Dingen, ferner ein Hauptdiakon, sechs Diakonen sammt Unterdiakonen und Diakonissen als dienende Beamte, vorzugsweise in zeitlichen Angelegenheiten. Diese alle sind dem Engel untergeben und zu gewissenhaftem Gehorsam verpflichtet.

Eigenthümlicher und ganz von aller kirchlichen Gewohnheit abweichend sind die Aemter der Universalkirche. An der Spitze derselben steht nämlich als geistliche Grundlage und in Allem in letzter Instanz herrschende und entscheidende Behörde das Collegium der Apostel, „der Gesetzgeber und Regierer der Kirche, durch die der Herr sein Amt, als der Prophet gleich Moses, der vom Himmel redet, erfüllt." Als Haupt derselben fungirt die Säule der Apostel, der unten in der Anmerkung genannte ersterwählte Apostel Cardale. Den Aposteln zur Seite, aber ihnen untergeben, sind die Propheten, die inspirirten

a) So M. Hohl. Die Irvingisten selbst erzählen von einem Briefe, den der heilige Geist dem ersten Apostel Cardale dictirt und in dem er die ganze Ordnung einer Particularkirche in allen ihren Theilen dargestellt habe.

Verkündiger der Geheimnisse Gottes, die sie in die Hände der Apostel niederlegen, damit sie nach deren Bestimmung und geistlichen Entscheidung an die Gemeinde gelangen. Auf diesem Wege, durch den Propheten gewordene Eröffnungen des heiligen Geistes, sind angeblich alle Anordnungen getroffen und alle eigenthümlichen Lehren festgestellt worden. — Ein weiteres Amt der Universalkirche ist das der Evangelisten, welche den Beruf haben, das Evangelium (des Irvingismus) zu verkünden, also für die Ausbreitung der Secte zu sorgen, die eigentlichen Missionäre des Irvingismus. Endlich ein viertes Amt ist das der Hirten und Lehrer, denen man aber offenbar die wenigstbestimmte Stellung hat anweisen können, weßhalb man sie denn auch unter Anderem auch ebensowohl der Universal-, als einer Particularkirche angehörig betrachtet. Ihren Beruf bezeichnet ihr Name.

Dieß die Hierarchie des Irvingismus, bei der auf unterordnende Gliederung sehr strenge gehalten ist. Aber noch deutlicher als hierin zeigt sich die Neigung des Stifters zu mathematischer Genauigkeit und ungeistlichem Formalismus in der Anordnung der kirchlichen Rathsversammlungen, bei denen nicht nur die Plätze der Theilnehmer in diesem Sinne genau bestimmt und vertheilt, sondern bei denen auch die Art und Weise der Verhandlungen stufenweise, nach den verschiedenen daran theilnehmenden Aemtern, grund- und geistlos genug geordnet ist.

Einen ähnlichen Charakter trägt die innere Einrichtung des Gottesdienstes und des gottesdienstlichen Locals, so wie anderer hierher gehörigen Dinge. Vorbild ist hierin die Stiftshütte gewesen, deren sämmtliche Stücke, von den größten bis zu den kleinsten, in der gottesdienstlichen Feier des Irvingismus sich wiederfinden sollen. Auch die Zeit der täglichen und wöchentlichen Gottesdienste und Gebete ist genau bestimmt, eine sehr vollständige und weitläufige Liturgie eingeführt, die Kleidung der Priester noch mehr ins

Einzelne vorgeschrieben, als selbst in der römischen Kirche, sogar den verschiedenen Aemtern jedem seine eigene Farbe zugetheilt, und was dergleichen mehr ist. Dieß Alles natürlich nicht, ohne daß man versucht hat, Grund und eigenthümliche Bedeutung für jedes Einzelne nachzuweisen. Aber weder dieß noch jenes können wir hier ausführlich darlegen, ohne zu weitläufig zu werden und die unserem Aufsatz gesteckten Grenzen zu überschreiten; auch möchte es kaum Interesse genug bieten. Kommen wir also wieder zu den noch übrigen geschichtlichen Notizen.

Die eben erwähnten Anordnungen waren, wie schon bemerkt, nur nach und nach getroffen und hiebei, wie bei Anderem, angeblich nach „der Stimme des heiligen Geistes" verfahren, eigentlich aber nur der Grundgedanke Irving's vervollständigt und dabei hier und da auch in sehr zweideutiger Anbequemung an die Noth der Umstände gehandelt worden. Darüber ging aber doch die Sache im Anfang ziemlich rasch vorwärts. In London entstanden sieben Gemeinden, und an andern Orten Englands und Schottlands gleichfalls einige, auf dem Continent und sonst auswärts aber fast keine, so sehr beflissen auch die Secte durch Aussendung ihrer Apostel und Evangelisten auf ihre weitere Verbreitung war. Zwistigkeiten in ihrem Inneren wurden glücklich beseitigt, und selbst in einem, wie man meinen sollte, für sie selbst sehr bedenklichen Falle war „die Stimme" um einen Ausweg nicht lange verlegen. Einer der zuletzt „berufenen" Apostel oder, wie man sich irvingistisch ausdrückt, einer derjenigen, auf welche der heilige Geist den Namen eines Apostels gelegt hatte, weigerte sich, in die Verwaltung seines Amtes einzutreten, worüber man im Sinne der Secte billigerweise sehr hätte stutzen müssen. Allein „die Stimme" wußte Rath. Sie legte den hohen Namen auf einen Anderen. Aber leider trat derselbe Fall zum zweitenmal ein, und zwar auf eine noch mißlichere Weise. Einer der schon wirklich bestellten und in sein Amt eingetretenen

Apostel erklärte plötzlich nicht länger fungiren zu können, wenn nicht zuvor eine neue Pfingstausgießung stattgefunden habe, welche die Apostel befähige, in allen Fällen zu handeln als wirklich von dem heiligen Geist bewegt, während sie jetzt nur handelten als durch ihn erleuchtete Menschen von dem gewöhnlichen christlichen Sinn und Verstand. Ein nüchternes Geständniß, das aber dennoch die anderen nicht irre machte. Zwar konnten sie den zwölften von seiner Ueberzeugung nicht zurückbringen, und waren somit weder mehr vollzählig, noch einstimmig, Umstände, auf die der Irvingismus sonst großes Gewicht legt; aber, mögen sie nun an Judas gedacht haben, wie man sagt, oder nicht, genug, sie wußten die Gemeinden über diesen Ausfall zu beruhigen und setzten unerschüttert ihr angeblich heiliges Werk fort.

Berichten wir hierüber nur noch mit ein paar Worten. Der Fortgang der Sache hat keineswegs dem unleugbar raschen Entstehen der Secte und ihrer ersten Gemeinden entsprochen. Irving, der übrigens selbst nur als Engel fungirt hat, starb schon sehr bald, im Jahre 1834. Mit ihm trat die bedeutendste Persönlichkeit vom Schauplatz ab, und dieß, sammt Anderem, mag mitgewirkt haben, daß das Interesse, das ohnedieß kein nachhaltiges seyn konnte, sich allmählich ganz verlor. Haben sich später auch noch Einzelne von der Schwärmerei befangen lassen, im Ganzen ist die Verbreitung, besonders außer England, gegenüber den fortwährenden eifrigen und gewandten Anstrengungen, die für dieselbe gemacht werden, kaum eine solche zu nennen. Außer den Verführungen, die der Secte im Jahre 1837 in der theologischen Schule zu Genf gelungen sind, hat sie nur erst in ganz neuer Zeit auch in Deutschland einige Geister bethört, darunter freilich Einen, dessen Irrthum die evangelische Kirche, wie die theologische Wissenschaft mit Recht beklagen muß.

2.

Denn, um an die letztere Bemerkung den zweiten Theil unserer Darstellung anzuknüpfen, fast noch mehr als aus den bisher mitgetheilten geschichtlichen Notizen wird aus der Lehre des Irvingismus erhellen, daß sein Grundwesen ein durch und durch antievangelisches ist. Auch hiebei werden wir uns indeß auf eine möglichst kurze und übersichtliche Darstellung beschränken.

Wie wir oben gesagt, kam die der Entstehung des Irvingismus zu Grunde liegende Reflexion darauf hinaus, daß der Zustand der modernen Zeit ein verzweifelter, diese Welt ihrem Ende zuführender sey. Was nun hier zuerst von der Zeit im Allgemeinen gemeint war, das bildete sich bald auch von der Kirche im Besonderen aus. Aber man blieb bei der Kirche nach diesem ihrem heutigen oder neuesten Bestande nicht stehen. Indem man die gesammte christliche Kirche als gänzlich verderbt sich vorstellte und weiter über die ihrem Wesen entsprechende vollkommene Gestalt derselben nachdachte, gerieth man auf den Gedanken, daß diese Gestalt nur sehr kurze Zeit, nur unter den Aposteln existirt habe, seitdem aber verschwunden und somit die Kirche in ihrem Wesen gänzlich herabgekommen, eigentlich gar keine Kirche mehr sey. Dieser Gedanke nun bildet den Grund sowohl der praktischen Gestaltung des Irvingismus, als auch seiner eigenthümlichen Lehre, indem man in sämmtlichen einzelnen Puncten der letzteren die gleiche Verkehrtheit nachweisen kann, die seine Meinung über die Kirche, ihr eigentliches Wesen und ihre heutige Beschaffenheit an sich trägt. Wir wollen also auch so die Uebersicht über die Lehre des Irvingismus beginnen, daß wir seine Meinung über die Kirche und ihr Wesen voranstellen.

Die Kirche faßt der Irvingismus vorzugsweise oder allein als Anstalt; die Seite ihres inneren Lebens, die Gemeinschaft, wie sie das evangelische Bekenntniß betont, kommt bei ihm nicht in gehörigen Betracht. In jener Be-

ziehung weiß er nur von einem letzten Zweck der Kirche, als dem, „Gott zu einem vollkommenen Organ zu dienen, durch das, gemäß seiner creatürlichen Beschränktheit, die Eigenschaften seines unendlichen Wesens der Schöpfung geoffenbart werden könnten"; ferner von einem Gesetz vollkommener Heiligkeit, durch welche die Vereinigung der Kirche mit ihrem Haupte Christus erhalten bleibe; weiter von den Mitteln, mit denen sie zur Erreichung jenes Zweckes ausgestattet werde, nämlich außer den Sacramenten mit den nöthigen (4) Aemtern und Gaben; endlich von einem Besitz der Heiligkeit und Macht, der ihr durch den allmächtigen Willen ihres Urhebers zugedacht sey. Eine solche, wie sie hier beschrieben, ist aber die Kirche nach dem Willen und der Stiftung Gottes, und darum, wie dieser, in ihrer gesammten Einrichtung, namentlich in den eben genannten Bestandtheilen, in den ihr verliehenen Gaben und Aemtern, unveränderbar, oder genauer eine solche, die nichts von dem ihr ursprünglich Verliehenen verlieren kann, ohne sich selbst zu verlieren, oder ohne aufzuhören zu seyn, was sie seyn soll, d. h. genau gesprochen, überhaupt zu seyn. In dieser Kirche nun, die ist, was sie seyn soll, wohnt der heilige Geist, welcher durch Handauflegung der Apostel sich den Gemeindegliedern mittheilt und so die Kirche in den Stand setzt, die Fülle ihres Hauptes Christi so weit zu offenbaren, als dieß der jetzige Zustand der Welt zweckmäßig und zulässig macht. Christus nämlich, der Kirche Haupt im Himmel, wirkt hier alles das, was auf Erden durch dazu berufene Menschen sichtbar zum Vorschein kommt. „Wie daher Christus nur einen Weg hat, den Willen des Vaters auszuführen, so kann es auch nur eine wahre Verfassung, Regiment und Einrichtung des Gottesdienstes in seiner Kirche geben." Ein vollkommenes und im Einzelnen ausgeführtes Vorbild desselben ist die im alten Testament beschriebene Stiftshütte.

Eine besonders wichtige, die wichtigste Stelle unter allen Aemtern der Kirche nimmt der Apostolat ein. In dem apostolischen Amte sind ursprünglich alle anderen Aemter zuvor enthalten. Denn „während jedes Amt Leben ertheilt, hat das apostolische den lebendig machenden Geist unmittelbar von dem Herrn Jesu selbst zu ertheilen und wird so zur Quelle und Stärkung jedes anderen Amtes." Der Apostelberuf ist mithin die nächste und unmittelbare Darstellung der im Himmel fortwährenden (Ur-) Thätigkeit Christi, der hienieden schon alle Aemter in sich faßte und ihre Ausübung jetzt im Himmel fortsetzt a).

Dieser von Gott gewollte und bei ihrem Beginn auch, wenn schon nicht vollkommen, vorhandene Zustand der Kirche ist aber nicht mehr. „Die Einheit, der Grund alles Uebrigen, ist gänzlich zerstört. Die schöne Ordnung, welche Gott zu einem noch nicht erfüllten Zwecke gestiftet hat, ist ihrer edelsten Theile beraubt und in ihren lieblichsten Zügen entstellt. Darum ist nun der Mund des Herrn Jesu auch versiegelt; darum hat die Kirche aufgehört, in der Art, wie sie es seyn sollte, der Wohnsitz Gottes, der Ort seiner Herrlichkeit und die Verkünderin seiner mannichfaltigen Weisheit an die Fürstenthümer und Herrschaften in dem Himmel zu seyn. Darum ist die ganze Kirche ein Babel geworden und sind draußen nur noch Synagogen des Antichrists."

Dieß gilt aber in der Hauptsache auf gleiche Weise von allen christlichen Parteien. Die griechische Kirche büßt die Strafe für die Verleugnung des filioque auf allen Puncten ihrer Existenz; die römische hat das innere Leben verloren über der äußeren Einheit; die protestantische

a) Daß es dem Irvingismus für alle diese Behauptungen nicht an mannichfachen Beweisen fehlt, bemerken wir hier nur vorläufig, um bei seiner Beurtheilung, so weit nöthig, darauf zurückzukommen.

endlich hat schon bei ihrem Beginn den Grund zu allen schlimmsten Uebeln der Gegenwart gelegt. Die Reformation hat durch Grundsätze, die sie neben andern auch geltend gemacht hat, dem Unglauben nach und nach eine Stärke gegeben, daß er jetzt als „letzte Fluth antichristlicher Gotteslästerung emporschwellen und Kirche und Staat hinwegspülen wird, um die Anordnungen der Hölle an deren Stelle zu setzen."

Trotz all' dieser seitherigen und jetzigen, auf den höchsten Punct gestiegenen Verwüstung ist indeß die Kirche nicht ganz und gar zu Grunde gegangen a). Es ist immer noch etwas von Gottes Namen und Ordnungen unter der Last menschlicher Erfindungen übrig, und Gott dem treu geblieben. Insbesondere ist durch die bischöfliche Handauflegung der heilige Geist in einem gewissen Maße gegeben und in den Sacramenten Gnade gespendet, auch in allen Jahrhunderten eine Menge von Menschen wiedergeboren worden.

Diese um ihr wahres Wesen gekommene und verstümmelte Kirche soll aber wieder hergestellt werden. Darauf deuten viele Zeugnisse der heiligen Schrift des alten Testaments. Diese Wiederherstellung hat in dieser Zeit begonnen. Es besteht in der Christenheit wieder ein vollständiger Apostolat, der die Aufgabe des ersten Apostolats zu vollenden hat und dazu vollständig legitimirt ist. Die jetzigen Apostel besitzen nämlich Alles, was nöthig ist, die Kirche zur Vollendung zu führen, sobald sie die Kirche nur annehmen will. Unter Anderem theilen sie der Kirche auch Lehren mit, die in der Schrift noch nicht offenbart sind, weil sie die damalige Christenheit noch nicht fassen konnte. Nur Wunder soll man nicht von ihnen verlangen. Wundersucht

a) Wir können nichts dafür, wenn man in dieser Aeußerung einen Widerspruch mit dem Vorhergehenden findet.

verhindert das jetzige Werk. Der Glaube allein kann es gedeihlich hinausführen. Bis dieser wieder erweckt ist, wird das Werk aufgeschoben.

In der bisher vorgetragenen Lehre von der Kirche sind Dogmen bereits mitberührt worden, die wir nun näher darzustellen haben. Zuerst das von Christi Person, Amt und Werk. — Von Christus hatte zuerst Irving gelehrt, daß er, Mensch werdend, das verdammte Fleisch aus der Maria angenommen habe, da kein anderes vorhanden gewesen und Gott seit der Weltschöpfung nichts Neues mehr schaffe. In diesem Fleische überkamen Christum alle von einem solchen herrührenden Anfechtungen und sündhaften Neigungen, ungeachtet deren er aber, in Kraft der durch den heiligen Geist in ihm bewirkten Einwohnung Gottes, ein vollkommen heiliges Leben führte. Um dieses Fleisches willen mußte er (in physischer Nothwendigkeit) sterben, hat aber durch seinen Tod, indem er in demselben Gott unsere gefallene Natur, völlig geheiligt, trotz aller Last des Fluches, den er in derselben zu tragen hatte und als Gott tragen konnte, zum Opfer darbrachte, die Sünde getilgt und Gott versöhnt, ist auch durch seinen Wandel, während dessen er sich als Mensch und mit einer menschlichen (beschränkten) Seele im Glauben üben mußte, uns ein Vorbild geworden. Bei seiner Auferweckung, die ihm durch die Allmacht des Vaters zu Theil wurde, weil er in den Tagen seines Fleisches als ein Heiliger gelebt hatte, bekam er statt des früheren ein anderes Fleisch, und wurde nun erst vollkommener Menschensohn. Als solcher in den Himmel eingegangen, ist er jetzt erst der Prophet (nach dem Bilde Mosis nämlich, der Gott von Angesicht zu Angesicht sah), der durch seine Ordnungen zu der Kirche spricht und uns alle Rathschlüsse Gottes durch dieselbe kund macht; jetzt erst der Priester Gottes, dessen täglich im Himmel verrichtetes Opfer die Ursache ist, daß

die Gnade Gottes bei der Kirche bleibt; jetzt zu dem Besitz der Ehre und Macht gelangt, die er durch seine Diener offenbart und die „der Hauptgrund des Trostes ist, womit er die Kirche unter der gegenwärtigen Haushaltung seiner Abwesenheit tröstet." —

Gleichfalls manches Eigenthümliche hat auch die Lehre des Irvingismus vom heiligen Geist. Irving selbst sagt einmal darüber: „Da die Seele Christi ein beschränktes Wesen ist, wodurch die Gottheit beständig wirkt, entsteht die Frage: wie kann dieses beschränkte Wesen, das nun außer der Welt ist, doch in der Welt seyn, in den Seelen vieler Menschen und in allen Zeitaltern der Welt? Dieß kann nur vermittelst eines anderen Wesens geschehen, das von Christus ausgeht und in die Grenzen jedes Raumes und jeder Zeit eindringt, und im Stande ist, sie zur Einheit mit ihm zu bringen." Dieß ist die Person des heiligen Geistes. Der heilige Geist hat überhaupt das Amt der Vermittelung zwischen der endlichen Schöpfung und dem unendlichen Schöpfer; er ist gleichsam „die Brücke" zwischen beiden. Der Vater und der Sohn sind beide außer der Welt; der heilige Geist hat das Amt zu wirken, daß sie in der Menschen Herz kommen und Wohnung darin machen. Diese Wirkung des heiligen Geistes ist aber nicht Wiedergeburt, auch nicht Vereinigung mit Christus, sondern etwas, ohne das diese beiden doch bestehen können. Der Endzweck der Sendung des heiligen Geistes insbesondere ist: 1) die Allmacht Gottes und des Auferstandenen in der Kirche zu zeigen; 2) uns alles dessen zu erinnern, was der Herr auf Erden zur Ausrüstung für die Zeugnißablegung gesagt hat; 3) das kund zu machen, was Christus in den Tagen seines Fleisches noch nicht sagen konnte.

Der heilige Geist führt uns auf die Heiligung und die damit zusammenhängenden Puncte. Eigenthümlich ist hier die Behauptung, daß die Getauften zur vollkommenen Heiligkeit berufen sind, und zwar nicht erst in verherr-

durch all' sein aufopferndes Thun und bei dem besten Gewissen dennoch vor Gott noch nicht gerechtfertigt ist (1 Kor. 4, 14.); wo aber Schuld zu vergeben ist, wo das heilige Ziel noch ferne liegt, wo man noch der Rechtfertigung bedarf: da ist auch noch nicht die Reinheit und Heiligkeit da, die wirklich ohne Tadel vor Gott und an sich ein Gegenstand seines Wohlgefallens ist. Aber diese Reinheit und Heiligkeit kann endlich auch der Natur der Sache, d. h. des jetzigen Menschen nach hienieden niemals erreicht werden. Dieser Leib des Todes, d. h. dieses in Sünden empfangene und geborene und durch Sünde verderbte Fleisch kann es niemals weder lassen, der Seele sündhafte Reizungen zuzuführen, noch jemals ein völlig taugliches Werkzeug für das neue, aus Gott geborene Leben des Geistes abgeben. Diese Hütte muß erst abgebrochen und an dem großen Tag der Auferstehung eine neue aufgerichtet werden, damit die Sünde völlig abgethan und ein Zustand möglich sey, der wirklich den Namen eines himmlischen verdient und das vollendete Reich Gottes ist. Es ist also ein Irrthum, wenn man vorausgreifend einen solchen Zustand schon in diesem Aeon wirklich zu sehen verlangt, und da etwas für hier Wesentliches vermißt und die Kirche im Zustand der Verderbniß begriffen hält, wo und weil sich jener Zustand der Reinheit und Heiligkeit in ihr nicht verwirklicht findet. Bei solcher Meinung fehlt es an irgend etwas auf bedenkliche Weise; und sofern der Irvingismus diese Meinung hegt, haben wir zur genauen Bezeichnung seines Wesens diese Verfehlung näher zu bestimmen.

Wir haben ausgeführt, inwiefern das Christenthum besteht als eine Kraft und doch nicht als bloße Kraft, und haben so eben erst darauf aufmerksam gemacht, wie man in Betreff der Verwirklichung des Christenthums in diesem Aeon einem sehr scheinbaren Irrthum verfallen kann. Dieß nun und jenes, wenn es nämlich gleichfalls irrthümlich gefaßt wird, hängt innig zusammen, bedingt einander. Wer

an das Evangelium denkt als bloße Kraft, es also faßt nur von Seiten der in ihm liegenden — absoluten — Macht, und bei seiner Wirksamkeit diese Macht substantiell, auf jedem Puncte als sie selbst und unbedingt in schaffender Bewegung glaubt, der kann leicht den Erfolg als einen ganz reinen setzen; und umgekehrt, wer diesen Erfolg als einen ganz reinen schon in diesem Zusammenhang der Dinge setzt, der kann dieß nicht anders, als daß er sich die Wirksamkeit des Evangeliums auf jene einseitige, bloß dynamische Weise denkt. Und dieß Letztere werden wir somit als einen Grundmangel des Irvingismus bezeichnen dürfen, der seine eigenthümliche intellectuelle Auffassung des Christenthums betrifft. Der Irvingismus betont auf ungebührliche Weise die dynamische Seite am und im Christenthum vor der ethischen. Dieß vorläufige Ergebniß werden wir unserer weiteren Betrachtung zu noch näherer Bestätigung zu übergeben haben.

Zu dieser intellectuellen gesellt sich aber noch, gleichfalls in den oben beschriebenen Momenten enthalten, eine sittliche Verfehlung. Wer an eine ganz reine Verwirklichung des Christenthums schon in dieser Welt der Sünde glaubt, der gibt damit zu erkennen, daß er irrige Begriffe über das Wesen der Sünde hegt. Die Sünde ist ihm ein all zu leicht Entfernbares; er verlegt also ihren Sitz nicht tief genug, oder hält sie nicht für das, was sie im und am Menschen ist und verderbt hat. Und dieses ist ein zweiter Grundmangel des Irvingismus, der sich uns gleichfalls in seinem näheren Wesen in dem Weiteren enthüllen wird. — Begründen wir nun jenen ersten Vorwurf durch den Hinweis auf besondere Puncte, Lehren und Behauptungen des Irvingismus näher.

Der Irvingismus betont die dynamische Seite im Christenthum, oder das Moment der Macht, vor der ethischen, oder dem besonderen Inhalt und seiner entsprechenden Wirkungsweise, ungebührlich. Das

zeigt zuerst ein Blick auf seine Lehre von der Kirche. Hier spricht er nicht bloß ausdrücklich und abweichend von der gewöhnlichen Weise von der Macht der Kirche, sondern er legt auch das größte praktische Gewicht auf die Organe dieser Macht. Mit seinen Aemtern, besonders dem apostolischen, steht und fällt der Irvingismus. Und nicht minder hoch hält er die Gaben, deren vollen Besitz er erst noch erwartet. Aber auch auf anderen Puncten seiner lehrhaften Aeußerung ist es die Macht, die er gerne hervorhebt. So hält er es unter Anderm für den Zweck der Sendung des heil. Geistes, die Allmacht Gottes in das gehörige Licht zu setzen. So soll die göttliche Allmacht von der Kirche in ihrer dereinstigen vollendeten Erscheinung bezeugt werden. So wird einmal ausdrücklich gerühmt, Gott sey ein Gott der Ordnung und Macht, aber vermittelst der Macht durchbreche er, wenn es ihm gut scheine, auch seine Ordnung. Und in Betreff Christi wird seine Besitznahme der Macht als der Trost genannt, den er uns bei seinem Scheiden gelassen, und von seiner Macht ausführlich gehandelt als von dem Besitz, den er der Kirche zu offenbaren gegeben u. s. w. Daß aber bei all' diesen Behauptungen das Moment des Ethischen ungebührlich in den Hintergrund tritt, müssen wir wenigstens bei einigen Puncten besonders nachweisen.

Fassen wir zuerst wieder des Irvingismus Lehre von der Wesentlichkeit des vierfachen Amtes ins Auge. Wie verträgt sich dieselbe mit dem, was wir oben unterschieden haben als die ethische Seite des Christenthums? Der Irvingismus betont eine gewisse Amtseinrichtung, die zu einer gewissen, der Anfangszeit in der Kirche bestanden hat, so, daß er ohne die formelle Selbigkeit jener Einrichtung den wesentlichen Bestand der Kirche für gefährdet und die Kirche aus der ihr ursprünglich gesetzten Entwickelung für herausgefallen hält. Er sagt: das vierfache Amt der Apostel, Propheten, Evangelisten, Hirten und Lehrer, ist genau so, wie es in der ersten Zeit der Kirche bestanden hat, ein so nöthiges, daß es nicht hinreicht, wenn nur das Evangelium gelehrt, wenn ge-

tauft und das Abendmahl gefeiert wird, sondern daß diese von dem Herrn gebotene, sein Werk, sein Wort und seine Gnade der Gemeinde mittheilende Thätigkeit ihr wesentliches Ziel verfehlt, wenn sie nicht von jenem genau sich selbst zu allen Zeiten gleichenden vierfachen Amte geübt wird. Er setzt also das Amt über seinen Inhalt, das Moment der Verwaltung über das, was verwaltet wird. In Betracht kommt nicht, oder nur in ganz untergeordneten, das durch das Amt nur vermittelte Heil mit seinen Wirkungen der Versöhnung, der Gnade, des Trostes, des Friedens, mit seiner Treue, Beständigkeit, Langmuth, mit denen es sich fort und fort dem Sünder anbietet und seine Seligkeit sucht und schafft. In Betracht nicht die das Amt führende Liebe, Treue, Geduld, Ausdauer, Selbstverleugnung, der Muth und Eifer, die Weisheit und Einsicht: Alles Gaben und Äußerungen der Person in dem Amte und nicht des Amtes in der Person. Dieß Alles wird zur bloßen Nebensache, und doch ist es dem Amte von so wesentlicher Bedeutung, daß, wo dergleichen sich fände, das Amt übertragen werden kann, ohne daß diese Uebertragung etwas Anderes als die Befugniß der bestimmten, kirchlichen Ausübung hinzuthäte; wo aber nicht, das übertragene Amt gar nicht oder nicht zu seinem rechten Erfolg käme. Es ist also offenbar, daß hier die dynamische Seite der bloßen Amtsführung ungebührlich betont und die ethische Seite oder der objective und subjective Amtsinhalt sammt der daran hängenden Amtswirksamkeit ungebührlich herabgesetzt, eigentlich ganz übergangen und die letztere damit zu einer bloß magischen gemacht wird.

Noch schlimmer sieht es mit einer anderen Behauptung des Irvingismus aus, die seine eigentliche Meinung noch klarer verräth. Wir meinen seine Aeußerungen über das Verhältniß der Heiligkeit der Kirche und ihrer Glieder zu der von ihnen zu besitzenden Macht. Diese besagen unter Anderm, daß jene Heiligkeit eine Folge des Werkes Christi

in der Welt seyn, also ihre eigene, von der wirksamen Grundlage der Macht verschiedene Veranlassung habe, und daß dieselbe die subjective Voraussetzung für die Verleihung der Macht bilde oder zur Theilnahme an der letzteren, deren Erwerbung Sache des aus der Welt zum Vater gegangenen Christus sey, befähige. Ein inneres nothwendiges Verhältniß zwischen Heiligkeit und Macht findet also nicht statt. Die Heiligkeit kann da seyn ohne die Macht, die Macht ist mithin das, was die Heiligkeit angeht, zufällig Hinzukommende. Ja, sie kann sogar da seyn ohne die Heiligkeit, was der Irvingismus selbst anerkennt, wenn er unter Anderm sagt, „Gaben ohne Heiligkeit seyen wie ein Schwert in der Hand eines Tollen." Dennoch befähigt die Heiligkeit wenigstens zur Macht, d. h. sie kann eine Bedingung der Macht seyn, ohne daß sie das aber immer wirklich ist. Nicht in demselben Maße, als Einer an Heiligkeit zunimmt, wächst auch die ihm verliehene Macht. Der Machtbesitz ist also schließlich von keinem ethischen Momente bedingt a), und dieß ist hier um so bezeichnender, wenn man die Stellung bedenkt, die in dem Verhältnisse beider die Macht einnimmt.

Die Macht ist der Heiligkeit gegenüber dem Irvingismus offenbar das Wichtigere. Dieß liegt schon in der Annahme, daß Christus sie erst zu verleihen empfing, „als er aus der Welt zum Vater ging," und daß ihre Besitznahme in Verbindung mit der Ehre, zu welcher er als der Gesalbte gelangte, als „der Hauptgrund des Trostes genannt wird, womit er seine Kirche unter der gegenwärtigen Haushaltung seiner Abwesenheit tröstet." Es erhellt aber auch aus dem Andern, daß die Macht, die, nicht sofort mit der Heiligkeit verbunden, dennoch der letzte zu erstrebende Besitz ist, ohne den die Kirche weder ganz dereinst vollendet, noch auch jetzt — wenigstens ohne ihre Erstlinge zu besitzen — zum Eintritt

---

a) Die äußere wirksame Vermittelung des Machtbesitzes ist die „apostolische Handauflegung."

in diese Vollendung nur vorbereitet werden kann. Heiligkeit ohne die Macht bleibt also etwas Unvollkommenes; die Macht setzt der Heiligkeit erst die Krone auf. Wie es also auch hier mit dem ethischen Momente aussieht, ist klar.

Erwähnen wir noch zwei weiterer Behauptungen. Irving wurde zuerst auch in auswärtigen Kreisen berüchtigt durch die Lehre von dem „verdammten" Fleische Christi. In Folge dieses Fleisches hat die Sünde ihr Wesen in Christi Innerem in jeder ihr hier möglichen Gestalt; alle nur irgend denkbaren unreinen Gedanken und Triebe haben ihn innerlich bestürmt und zu sündlichem Thun gereizt, aber — alle hat er siegreich beherrscht, denn — Gott hat durch den heil. Geist in ihm gewohnt und ihm solche große Macht gegeben. Die Sünde ist also eigentlich in Christo keine Sünde gewesen. Oder, der Irvingismus denkt an der Sünde eigenes innerstes Wesen und Weben, an die ihr nothwendig anhängenden Folgen, an den ganzen ethischen Bezug derselben so wenig, daß er sich einbildet, sie könne da seyn und doch auch nicht da seyn, daß er sie als etwas Materielles, in ethischer Beziehung Abstractes, also ganz unethisch faßt; und darum kann er auch die Möglichkeit setzen, daß sie durch göttliche Machtwirkung könne als sie selbst machtlos gemacht und, obgleich vorhanden, dennoch als null und nichtig gewirkt werden.

Aehnlich verhält es sich endlich auch mit einer Behauptung über das Wesen Gottes. „Der Vater und der Sohn," haben wir oben gehört, „sind beide außer der Welt, und es ist das Amt des heil. Geistes zu wirken, daß der Vater und der Sohn in ihrer Substanz in unser Herz komme," u. s. f. Also ist hiernach Gott außer der Welt; dennoch hat er — wie natürlich auch der Irvingismus lehrt — vermöge seiner Allmacht die Welt geschaffen. Er wird also — auch nach dem Irvingismus — wenigstens nach dieser Seite seines Wesens, der Allmacht, zugleich in, mindestens bei der Welt seyn. Denn zöge Gott diese, die Allmacht, aus der Welt

zurück, oder wäre er mit seiner Allmacht nicht immer bei der Welt, so würde die Welt sofort wieder in ihr altes Nichts zerschellen. Wollte der Irvingismus aber diesen Schluß nicht gelten lassen, sondern sagen, daß Gott außer der Welt seyn und dennoch die Welt vermöge seiner Allmacht geschaffen haben und forterhalten könne, so würde man nicht einsehen, warum er nicht auch mit seinem übrigen Wesen außer der Welt seyn und — ohne Vermittelung, denn deren hat er nach dem Irvingismus bei der Schöpfung nicht bedurft — dennoch die Welt der Kraft seines Wesens theilhaftig machen könnte. Ist aber so Gott mit seiner Allmacht, ohne Vermittelung des heil. Geistes, in der Welt, mit seinem übrigen Wesen aber nicht, so tritt dieses letztere, sein übriges Wesen, das seine ethischen Eigenschaften einschließt, hinter seiner Allmacht, die für sich allein mehr kann, als jenes für sich allein, zurück.

Diese Ausführung wird hinreichen, um zu beweisen, daß es sich in der That mit dem so verhält, was wir als einen ersten Grundmangel des Irvingismus bezeichnet haben. Diese eine Verfehlung aber zeigt schon, auf was für einer falschen Anmaßung die Rolle beruht, die der Irvingismus sich außerordentlicherweise übertragen glaubt. Denn so von dem vollen und wahren Sinne des Evangeliums abweichen, wie es hier geschieht, das dürfte von dem heil. Geist inspirirten Aposteln und Propheten nicht begegnen. Wollte aber der Irvingismus behaupten, daß wir in dem, was wir von dem Verhältniß des Ethischen und Dynamischen im Christenthum gesagt haben, den Sinn des Evangeliums nicht getroffen, sondern daß die Schrift vielmehr die Auffassung des Irvingismus begründe und wider uns sey, so fiele es nicht schwer, hiervon das Gegentheil zu beweisen. Die Schrift weiß in keinem Puncte von der Macht etwas in der Art, wie der Irvingismus sie betont. Fragen wir nach dem göttlichen Motiv der Sendung Jesu, so ist es nicht die Allmacht, sondern die Liebe, die Gott bewogen hat, seinen

eingeborenen Sohn zu geben; fragen wir nach dem letzten Ziel der göttlichen Offenbarung, so ist es wieder nicht die Erweisung seiner Allmacht, sondern seine Ehre, auf deren Verherrlichung Alles hinausläuft, oder das Lob seiner herrlichen Gnade, deren Reichthum wir die Erlösung verdanken; forschen wir aber darnach, wozu für Christum selbst das Werk seines irdischen Lebens ausgeschlagen, so nennt er selbst nicht etwa den Besitz der Macht, sondern seine δόξα, seine Verherrlichung, als das, was er von dem Vater erbittet und was er erlangen wird, wenn er zum Vater gegangen ist, und worunter er viel mehr begreift, als was der Irvingismus unter seiner „Macht" versteht. Fragen wir endlich, wovon die Schrift an so vielen Orten spricht, wenn sie die Früchte des Evangeliums für die Gläubigen nennt, so ist es entfernt nicht die Macht, auf welche sie hinweist, so sind es nicht einmal die Gaben, auf die sie einen besonderen Werth legt, sondern so ist es Alles in Allem die Heiligung, die sie ebenso als die Frucht bezeichnet, die der Gläubige dem Herrn und seiner Nachfolge verdanke, wie sie dieselbe als das Ziel hinstellt, nach dem der Christ stets zu ringen habe. Wer aber dergleichen leugnen wollte, den würde jedes Blatt der Schrift, den würde der ganze Geist des Evangeliums Lügen strafen.

Ein zweiter Grundmangel des Irvingismus, dessen wir ihn angeklagt, war seine Verkennung des Wesens der Sünde. Wir haben davon schon in Kurzem zwei Beweise erwähnt. Wer an eine vollkommene Heiligkeit des Menschen schon im Diesseits glaubt, und wer trotz aller und der größten sündhaften Anfechtung dennoch sündlose Reinheit der Seele behauptet und die Sünde wie etwas Materielles durch Macht des heil. Geistes für spurlos entfernbar hält, von dem müssen wir behaupten, daß er hinsichtlich des Wesens der Sünde in einem bedenklichen Irrthum befindlich ist. Ueber das Wesen und den Grund dieses Irrthums gibt aber am meisten Charakter und Leben Irving's selbst Aufschluß. Sein Bio-

graph sagt von ihm, bei seinen Predigten sey Irving's Streben meistens darauf hinausgegangen, den Menschen von seiner hohen Würde und Gottähnlichkeit zu überzeugen, und rühmt von ihm, er habe eine vollkommene Macht besessen über sich selbst, d. h. über seine sinnliche Natur, welche aller Anstrengungen fähig und zu jedem Opfer bereit gewesen, wenn es gegolten, einen gewissen Zweck zu erreichen und gewisse Plane durchzusetzen. Dieß, zusammengenommen mit dem, was wir bereits von Irving erwähnt, gibt einen sehr deutlichen Wink. Irving war hochmüthig und legte alles Gewicht darauf, in seinem Wandel frei von der Sünde zu erscheinen, indem er meinte, daß er dann auch wirklich frei von der Sünde sey. Der unerkannte Hochmuth betrog ihn und spiegelte ihm in pelagianischer Weise vor, die Sünde sey nur ein vereinzeltes, jeweiliges Abweichen vom Pfade der Tugend, ein wechselndes Nichtvollbringen des göttlichen Willens, zwischen dem in unbeschadeter Reinheit auch das Vollbringen eintrete, so daß es nur gelte, das letztere zu dem allein herrschenden zu machen. Und dieser Pelagianismus ist die charakteristische Sünde der ganzen Secte geworden, aus der eine Menge Aeußerungen derselben ihre Erklärung finden a), wie sie hinwiederum denselben bestätigen b).

Und somit hätten wir zwei Hauptpuncte ausgesprochen und hinlänglich belegt, die, indem sie zwei Grundverfehlungen des Irvingismus bezeichnen, zugleich der Art sind, daß sie

a) Der Pelagianismus Irving's ist noch näher nachgewiesen in der Ev. K.-Z. (Jahrg. 1839. Nr. 98 f.) in dem Aufsatz: Eduard Irving, nach der Schrift: „Bruchstücke ꝛc. von Mich. Hohl" (ohne Zweifel von dem Herausgeber selbst).

b) Wir müssen wenigstens in einer Anmerkung darauf hinweisen, daß die Lehre von der Rechtfertigung aus dem Glauben in keinem besonders großen Ansehen bei der Secte steht. Der evangelischen Kirche wird der große Ton, den sie darauf legt, ausdrücklich zum Vorwurf gemacht. Andere mündliche Notizen, die hierher gehören, unterdrücke ich.

in völlig entscheidender und auch positiver Weise das ganze Wesen der Secte charakterisiren. Die Bemerkungen, die wir sonst noch an derselben machen, erklären sich aus diesen zwei Puncten alle. Führen wir dieß nur mit Wenigem aus.

Worauf wir bereits aufmerksam gemacht und was auf den ersten Blick dem Beobachter auffällt, das ist der Formalismus der Secte in der Anordnung ihres Kirchenthums und die damit zusammenhängende strenge Gliederung und Unterordnung ihrer kirchlichen Beamten. Auf beides wird ein großer Werth gelegt. Beides aber fällt auf die dynamische Seite des Christenthums, denn beides ist Mittel der Machtäußerung, die sich auf diese Weise zu geeigneter Ausführung bringt. Waltete, wie dieß nicht der Fall ist, das Ethische mehr vor, so würde Form und Unterordnung minder streng und für alle Fälle bestimmt seyn, da das Ethische vermöge seiner Innerlichkeit und Mannichfaltigkeit solcher bindenden, ins Einzelne gehenden Vorausbestimmtheit widerstrebt und sich vielmehr auf dem Gebiete der Freiheit und Individualität bewegt, auf dem es zwar auch eine Ordnung, nur keine mechanische, keine der bloßen Aeußerlichkeit, oder die nur auf sich selbst gerichtet ist, keine bloße Formel gibt, wie dieß bei dem Irvingismus allerdings in mehr als einem Puncte der Fall ist *).

*) Eine solche Formel ist es unter Anderm, wenn derselbe Inhalt, der durch den Mund der Propheten als „Offenbarung" verkündet wird, durch den Mund der Apostel als „Lehre" an die Gemeinde kommt; wenn nicht den Aposteln, sondern nur den Evangelisten verstattet wird, zum Eintritt in die Secte einzuladen; wenn die irvingistischen Emissäre bei amtlichen Gängen immer zu zwei erscheinen müssen; wenn, was in der amtlichen Versammlung zur Berathung kommt, zuerst von fünf dazu bestimmten Aposteln grundsatzmäßig muß erörtert werden, um sodann sechzig Evangelisten (oder Aeltesten, je nachdem der Fall) zur Besprechung übergeben zu werden, deren Resultat von fünf Evangelisten (oder sieben Engeln) zusammengefaßt wird, um sodann, wo möglich, eine Aeußerung der sieben ordinirten Propheten zu ver-

er hat die Welt nicht wirklich und vollständig überwunden, sondern die Welt ist auf lange Zeit wieder Herr über ihn, das Ziel und Werk seines Lebens, geworden, so daß beide wie aus Welt und Geschichte verdrängt erscheinen. Christus ist wirklich bisher weder „bei" uns, noch „bei" seinem Werke gewesen. Denn er hat, nach der Argumentation des Irvingismus, zwar gesagt, er werde bei uns seyn alle Tage bis an der Welt Ende; aber er hat, wie der Irvingismus zu bedenken gibt, vorauf auch gesagt, daß wir sollten gelehrt seyn zu halten Alles, was er uns befohlen habe; er hat also im Sinne des Irvingismus jenes Bei-uns-seyn gebunden an dieses Halten aller seiner Gebote, von dem aber die Christenheit alsbald weit abgewichen ist. Christus hat nur bei uns seyn wollen in seinen Ordnungen, in den Ordnungen seiner Kirche. Denn er selbst ist „im Himmel, von wo er auf Erden seine Obergewalt und Oberaufsicht und sein Amt der Mittheilung des lebendig machenden Geistes an alle Glieder der allgemeinen Kirche durch Apostel ausübt." Seitdem nun jene Ordnungen aufgehört haben, ja seitdem „die jetzigen Kirchen durch ihre Gesetze verbunden sind, den Geist dämpfen zu müssen," hat auch Christus aufgehört, bei uns zu seyn, schweigt sein Mund. Christus ist mithin, nach der Lehre des Irvingismus, nur sehr unvollkommen der, welchem alle Gewalt gegeben ist im Himmel und auf Erden; denn trotz dieser Gewalt hat sein Werk bisher einen heillosen Schaden erlitten. Christus ist nicht der, an dem der Fürst der Welt hinfort nichts mehr hat, der die Macht der Sünde gebrochen und Leben und unvergängliches Wesen an das Licht gebracht hat; denn die Sünde und durch sie der Fürst dieser Welt hat sein Werk unterbrochen und damit wenigstens zu einem zeitlich vergänglichen gemacht. Christus und sein volles Wirken ist ferner bedingt durch Etwas, was nicht er selbst ist und was er auch ins Daseyn zu setzen nicht die ununterbrochene Macht hat, durch das nämlich, was der Irvingismus „die Kirche" nennt. Diese steht in gewissem Betracht

über Christo, wenn der Irvingismus dieß auch mildert, indem er ausdrücklich sagt, „Christus wolle nichts ohne die Kirche ausrichten". Christi Person, Amt und Werk erscheint also herabgedrückt zu Gunsten einer Anstalt, d. h. eines Inbegriffs von Anordnungen, Einrichtungen, Aemtern und Thätigkeiten, die theils rein sachlicher und äußerlicher Natur sind, theils gedacht werden nur von Seiten ihres dynamischen Momentes; und damit, mit dieser Herabsetzung Christi, stimmt es dann ganz, wenn um so höher hinaufgesetzt wird der Christ, von dem ausdrücklich verlangt wird, daß er Christo in allen Stücken ganz gleich seyn solle, ja dem von Irving noch eine Gabe mehr, nämlich die Gabe des Zungenredens, beigelegt wird, als die Christus nicht besessen habe.

Was nun damit aus dem Christenthum wird, ist leicht zu sagen. Vor Allem verräth es der Irvingismus auch sonst in ausdrücklichen Aeußerungen, daß ihm die Hauptsache darin keineswegs das Heil, die Erlösung, Versöhnung, die Wiedergeburt und Vereinigung des Menschen mit Gott ist. Denn das Einwohnen des göttlichen Gesetzes in den Herzen der Gläubigen ist nicht das Ausreichende, es gehört die Kirche dazu; wiedergeborene Menschen hat es ferner nach des Irvingismus ausdrücklichem Zugeständniß auch in der Zeit der gründlich und wesentlich verfallenen, eigentlich gar nicht bestehenden Kirche gegeben. Die Errichtung und der Bestand der Kirche, als einer so und so geordneten Anstalt zur Offenbarung der göttlichen Macht, ist aber nach der Behauptung des Irvingismus der Hauptinhalt des in der Sendung Christi bethätigten göttlichen Willens gewesen, der Hauptzweck ist also bisher verfehlt, dabei aber doch das andere Ziel, sündige Menschen zu dem neuen Leben in Christo wiederzugebären, einigermaßen erreicht worden, mithin dieser letztere Erfolg von dem Irvingismus offenbar als ein untergeordneter bezeichnet. Und darauf deutet denn auch ganz der geringe Ton, der, wie wir gesehen haben, auf die

Heilsthat Christi, auf den Inhalt und Erfolg seines hienieden in lehrendem und leidendem Thun vollbrachten und in blutigem Tod geendeten Lebens gelegt wird. Wenn es nämlich durch diese That Christo nicht gelungen ist, die seinem Werk auf Erden nothwendige Gestalt unvergänglich zu begründen und zu befestigen, sondern nur gelungen ist, einzelne Seelen zu erlösen und zu beseligen, so ist das Letztere, als das Leichtere, zugleich das minder Wichtige. Und dasselbe erhellt ferner noch aus einer andern Bemerkung, die zugleich darthut, inwiefern es dem Irvingismus nahe liegt, sich den Act der Erlösung und Versöhnung, und was hiermit zusammenhängt, im Christenthum als das Leichtere und Untergeordnetere zu denken. Wir haben gehört, wie sich der Irvingismus das Wesen der Sünde vorstellt. Sie ist ihm etwas nur als sinnliche Erscheinung, als zu Tag tretende That Wirkliches; so lange sie nur erst im Inneren des Menschen wirkt, als Reiz und Anfechtung, ja als Lust und Begierde, besteht sie für ihn noch nicht. Das Höchste, was somit der Irvingismus als Aufgabe des in der Heiligung begriffenen Menschen kennt, ist die Niederhaltung des Ausbruchs der Sünde auf dem Gebiete der äußeren Erscheinung. Diese wurde Christo möglich durch die Einwohnung des heil. Geistes, der ihn mit der Macht Gottes bekleidete. Diese soll uns möglich werden durch die gleiche Einwirkung des heiligen Geistes auf uns, den uns Christus gesandt hat und hat senden können, weil ihm Gott um seines Gehorsams und seines heiligen Lebens willen diese Macht gegeben hat. Was also Christus hienieden geleistet und wodurch er erlösend gewirkt hat, das ist erstens die Darstellung seiner, als eines trotz aller sündhaften Anfechtung sündlosen und heiligen Menschen, eine Darstellung, die, wie der Irvingismus ausdrücklich bemerkt, uns zeigt, daß ein solches vollkommen heiliges Leben hienieden möglich ist, und zum Andern jene ihm verliehene Sendung des heil. Geistes. Und was unsererseits die Aneignung dieser Erlö-

sung, die dem Irvingismus mit der von ihm geforderten Heiligkeit zusammenfällt, betrifft, so besteht sie in nichts Anderem, als in der Fertigkeit oder eigentlich nur Willigkeit, unter der Einwirkung des heiligen Geistes dem sündhaften Trieb zu widerstehen, oder genauer noch, den Willen Gottes trotz den entgegenstehenden Schwierigkeiten in jedem Falle einer sinnlichen Handlung vollkommen zur Erscheinung zu bringen. Daß dieß nun, wenn man so das Gebiet des sittlichen Handelns auf die Oberfläche der äußeren Erscheinung verlegt und Sünde im Inneren nicht kennt, eine verhältnißmäßig leichte Aufgabe, und die Erlösung damit das Geringere im Christenthum wird, liegt auf der Hand, zumal wenn man diesen Punct noch näher betrachtet. Die Erlösung von der Sünde oder die jedesmalige Fähigkeit, dem sündhaften Anreiz entgegen und ihn unterdrückend dem Willen Gottes gemäß zu handeln, ist nämlich nach der dargestellten Lehre des Irvingismus eigentlich Sache der bloßen Macht des dem Gläubigen einwohnenden heiligen Geistes, welcher der Christ im Grunde nur freien Spielraum zu lassen oder zu machen braucht — ganz angemessen dem dargelegten allgemeinen Charakter der Secte.

Hiermit in innerer Verbindung steht eine weitere Bemerkung, zu der betreffende Aeußerungen des Irvingismus, wie auch bei noch anderen Puncten, wohl wider sein eigenes entwickeltes Bewußtseyn, die Veranlassung geben. Der Irvingismus hält den Grundsatz von der Rechtfertigung aus dem Glauben nicht in den gebührenden Ehren, ja er ist in diesem Puncte geradezu unevangelisch. Wenn, wie wir oben gehört, gesagt wird, daß Christi Bei-uns-seyn von ihm selbst abhängig gemacht werde von dem vorausgehenden Halten alles dessen, was er uns befohlen, so ist damit das durch jenen Beistand Christi bedingte Heil mit all' dem, was es einschließt, gebunden an menschliche Würdigkeit, statt daß vielmehr Heil und Gnade jedem Menschen nur zu Theil werden ohne, ja wider sein Verdienst. Und dieß stellt sich

eben so deutlich heraus aus dem, was der Irvingismus über die Ursache des Verfalls der Kirche und das Aufhören der Aemter und Gaben behauptet. Wie bestimmte Aeußerungen besagen, soll es die Geringschätzung, mit der man die Apostel behandelt habe, sollen es überhaupt die Sünden der ersten Gemeinden gewesen seyn, von denen die Schrift selbst Zeugniß gibt, die Gott bewogen hätten, der Kirche jenen wichtigen Besitz zu entziehen. Wieder wird also auch hier das, was der Irvingismus selbst als Gottes höchste Gabe preist, deren die Menschheit bedarf, um die ihm allein wohlgefällige Gemeinschaft der Kirche zu bilden, in seinem Daseyn abhängig gemacht von dem Verhalten des Menschen, während doch durch das Vorhandenseyn jener Gabe und ihres Erfolgs die Menschheit erst zu einer gottgefälligen hergestellt werden soll und kann. Hiergegen wird freilich der Irvingismus eine Bemerkung bei der Hand haben. Er kennt eine wesentlich zwiefache Stufe des frommen Verhaltens. Auf der ersten kann man fromm und dennoch in Beziehung auf ihn noch recht unfromm seyn. Man kann nämlich auch außerhalb des Irvingismus — wir schließen: so gut, als in den Zeiten der kirchlichen Verderbniß, von denen es der Irvingismus ausdrücklich sagt, — in gewissem Maße die Gnade der Sacramente empfangen haben und wiedergeboren seyn; aber dieß reicht nach seiner Meinung nicht aus, wenn es auch die nothwendige Vorbedingung bildet. Es muß noch die Erkenntniß hinzukommen, daß es der jetzigen Christenheit an derjenigen Vollendung fehlt, die ihr nur durch die Apostel zu Theil werden kann. Und diese Erkenntniß nun, welche das die Wiedereinsetzung des Apostolats unsererseits bedingende Verhalten erzeugt, wird der Irvingismus sagen, sey nur, gleich der Sündenerkenntniß etwas Negatives und schließe keinerlei verdienstliches Wohlverhalten unsererseits ein, sondern treibe nur zu Gebet und Flehen um gnädige Wiedererstattung der entzogenen Gaben. Allein, wie schon bemerkt ist, jene negative Bedingung hat

denn doch schon ein positiv frommes Verhalten, den frommen Blick nämlich für den Schaden der Kirche und für ihren eigentlichen, dem Willen Gottes gemäßen Zustand, vor sich, wie denn daher auch die irvingistischen Emissäre sich allenthalben nur an bereits gläubige Glieder der Christenheit mit ihren Lehren zu wenden pflegen. Und es ist darum dennoch der Fall, daß die irvingistische Theorie von dem Verfall und der Wiederherstellung der Kirche und ihrer Ordnungen auf ein wesentlich unevangelisches, vielmehr pelagianisches Element deutet.

Der Irvingismus sieht den letzten Zweck des Christenthums nicht in der Stiftung der Erlösung und Versöhnung des Menschen mit Gott. Sein Standpunct ist ein darüber hinaus liegender. Er faßt den Willen Gottes als gerichtet auf die Gründung der Kirche als eines herrlichen Werkzeuges zur Offenbarung seiner Macht und Herrlichkeit an und in der Schöpfung. Diese Kirche ist ihm Alles; ihr Wesen erfüllt ihn ganz und gar. Diese Kirche aber ist ihm ein Institut, ein glänzendes Bauwerk, in welchem Alles auf das genaueste durch Gottes Mund vorgeschrieben, die sorgfältigste, ins Einzelste gehende, auch in keinem Theilchen jemals veränderliche gesetzliche Ordnung und Einrichtung aller Theile besteht. Nur wenn sie so ist, ist sie ihrem Wesen, Plan und Absicht Gottes gemäß; nur diese Kirche wirkt, was sie wirken soll; aber diese Kirche wirkt auch Alles, das Erhabenste, was nur der Gottheit würdig ist und dem Menschen jemals widerfahren kann. Begreiflich, daß dem Irvingismus über diesem Ideal alles Andere in den Hintergrund tritt; begreiflich, daß ein solches Ideal planvoller Anordnung und großartiger Ausführung in Dingen und Personen den Sinn auf unevangelische Weise berückt und in derjenigen Aeußerlichkeit der Betrachtung und des religiösen Bewußtseyns befangen hält, die wir als das eigenthümliche Gepräge des Irvingismus kennen gelernt haben.

Der Irvingismus ist eine Schwärmerei, deren Entste-

hung und Ausbreitung in unserer Zeit man sich sehr wohl erklären kann. Extreme berühren sich; ein Gegensatz ruft dem anderen. Der natürliche Gegensatz des Irvingismus aber ist in unseren Tagen die herrschende Unkirchlichkeit einerseits, wie andererseits der an die Stelle des Glaubens und seiner religiösen Innigkeit getretene Moralismus und weiterhin die bloß ethische und bloß subjective Speculation des Unglaubens, die beide den Irvingismus zu dem Gegentheil, zu überspannter, unevangelischer Kirchlichkeit und starrer, ins bloß Dynamische überschlagender Betonung der religiösen Objectivität und Realität, getrieben haben. Daß er damit Anklang gefunden, auch in Deutschland, der Heimath theologischer Speculation und evangelischer Nüchternheit, ist darum dennoch natürlich, zumal er sich gehütet hat, unter uns sogleich in seiner Nacktheit aufzutreten, und einen theologischen Vorredner gewonnen hat, dessen Talent und Gelehrsamkeit Vielen imponiren mußte. Was der Irvingismus Wahres hat, darauf haben wir oben schon hingewiesen. Fügen wir nun hier noch hinzu, daß seine Emissäre eine große Kenntniß der Schrift besitzen und ihre Behauptungen oft sehr scheinbar durch dieselbe zu stützen wissen, und denken wir an die ganze Art seiner Anschauung und Beweisführung, welche die, der Zeit so geläufige, der abstracten Reflexion ist: so können wir es begreifen, daß in der That Manche versucht werden konnten, einen Augenblick zu meinen, der Irvingismus gewähre wirklich das, was man bisher schmerzlich vermißt habe. Aber statt in sich, den eigenen Sünden und deren Verbesserung, haben es diese außer sich, in dem Mangel und der diesen ergänzenden Wiederherstellung von Mitteln, Ordnungen, Aemtern und Gaben, gesucht und somit auf Dinge gebaut, die wohl gut sind und auch erscheinen, wenn das Leben sie fordert und hervorbringt, die aber nimmer, wenn sie auch die ausgezeichnetsten wären, das Leben des Christenthums eher zu erzeugen im Stande sind, als dieß der allezeit nahe Christus durch Wort und

Sacrament bisher unter uns gethan hat. Der Sturm der jüngsten Ereignisse, der nun zwar recht eigentlich den Irvingismus und seine düsteren Prophezeihungen zu bestätigen scheint und ihm darum leicht noch mehr Anhänger zuführen möchte, wird hoffentlich dennoch in seinem Verlauf die Illusionen ganz zerstören, die vielleicht hier und da auch unter uns noch bestehen. Es wird sich zeigen, daß nicht der Irvingismus und seine vorgeblichen Apostel und Propheten die kirchlichen und religiösen Dinge wieder in Bahn zu stellen die Macht haben, sondern daß dieß nur geschieht, indem und wenn unter der Führung Gottes evangelischer Glaube und evangelische Zucht die Herzen wieder ergreifen und die so ergriffenen und lebendigen Herzen die Bausteine werden zu einem neuen, auf den Fels Christus gegründeten Haus Gottes.

Den Irvingismus in der Gestalt, in der er sich uns bietet, haben wir als unevangelischen Trug und Schwärmerei bezeichnen müssen. Daß er also auch keinen Grund in der Schrift haben kann, versteht sich im voraus. Aber er behauptet, diesen Grund zu haben, und führt namentlich eine Anzahl von Stellen auf, die für die Nothwendigkeit seiner kirchlichen Ordnungen, sowie im Allgemeinen für eine in diesem Sinne verheißene Erneuerung der christlichen Kirche sprechen sollen. Diese Stellen könnten richtig aufgefaßt, und nur der Irvingismus noch nicht ihre wahre Erfüllung seyn. Es ist also zur letzten Widerlegung des Irvingismus nicht unwichtig, mit ein paar Worten auch auf diese Seite desselben einzugehen und zu zeigen, daß er auch hier nicht weniger im Irrthum befangen ist, als hinsichtlich seines ganzen übrigen Bestandes.

Am wichtigsten ist die Behauptung, daß das vierfache Amt der Apostel, Propheten, Evangelisten, Hirten und Lehrer (die beiden letzteren Bezeichnungen in Eins gefaßt), in

der Schrift selbst als ein solches bezeichnet werde, das die Bestimmung gehabt habe, in der Kirche nie zu erlöschen, sondern fortwährend besetzt zu bleiben, bis die Kirche ihre letzte Vollendung erreicht habe (die sie, schließt der Irvingismus, darum auch nicht erreichen kann, bis sie jenes Amtes in seiner ganzen ursprünglichen Gestalt wieder theilhaftig geworden ist). Dieß lehre ganz deutlich der Apostel Paulus in Ephes. 4, 11 ff. und 1 Kor. 12, 27 ff. Und außerdem werde darauf hingedeutet durch viele vorbildliche Umstände und Einrichtungen des alten Testaments. Prüfen wir mit Wenigem die Richtigkeit dieser Behauptung.

In der Hauptstelle (Ephes. 4.) ruht der Nerv des Beweises auf der logischen Formalität, mit der Wort und Gedanke eines Theils derselben gehandhabt wird. „Gott hat die dort bezeichneten vier Aemter eingesetzt zum Bau des Leibes Christi, bis dieser Bau vollendet ist. In Gottes Absicht lag also die ununterbrochene Dauer des vierfachen Amtes bis zur Vollendung der Kirche.“ Von Seiten dieser formellen Strenge der Betonung wird also auch am ersten der Beweisführung beizukommen seyn. Hierbei ist aber anzumerken 1) die Bezeichnung des vierfachen Amtes, welche für das vierte Amt durch einen doppelten Ausdruck (τοὺς δὲ ποιμένας καὶ διδασκάλους) geschieht, von denen der erste, bildlich, wie er ist, jedenfalls auch eine Seite des Amtes der Apostel beschreibt, zu deren Einem der Herr ausdrücklich sagt: ποίμαινε τὰ πρόβατά μου; 2) der Aorist ἔδωκε, der, da er nicht auf die Dauer hinweist, mindestens ungenau statt des Perfectums stünde; 3) der Conj. aor. καταντήσωμεν, an dessen Stelle man ebenfalls ein bestimmteres Tempus erwarten dürfte, wenn der von dem Irvingismus untergeschobene Gedanke ausgesprochen werden sollte; 4) endlich die in den V. 14. 15. 16. enthaltene nähere Ausführung. Die drei ersten Puncte zeigen aber wenigstens so viel, daß, wenn Wort und Sinn des Apostels gepreßt würde, eben so viel Grund vorhanden wäre gegen, als für die ir-

vingistische Meinung. Der vierte Punct aber erklärt gänzlich des Apostels eigentlichen Gedanken. Die Gläubigen sollen, sicher vor Verführung, fest seyn in ihrer Erkenntniß, um auf diesem Wege zu wachsen zu einem wohlgegliederten, in allen seinen Theilen energischen Leibe Christi, und dazu, damit dieß auf die der Sache angemessene und gesicherte Weise geschehe, hat der Herr die Aemter eingesetzt, und zwar verschiedene, da es im Reiche Gottes verschiedene Zweige der dasselbe pflanzenden und ausbreitenden Thätigkeit gibt. Was also der Apostel hier erklären will, das ist die Bedeutung des Amtes gegenüber der Gemeinde, die zwar in all' ihren Gliedern fest im Glauben und in der Erkenntniß und thätig in der Liebe (*ἀληθεύοντες δὲ ἐν ἀγάπῃ*) und somit ganz leben seyn soll (*κατ' ἐνέργειαν ἐν μέτρῳ ἑνὸς ἑκάστου μέρους*), aber, damit sie dieß sey, der dieses Leben pflanzenden und pflegenden Organe bedürfe, und zwar (V. 13.) so lange bedürfe, bis sie etwa zum vollen Maße Christi herangewachsen sey. (Wann dieß geschehen sey, deutet der Apostel nicht an; daß er es aber in diesem Aeon nicht erwartet, geht aus anderen Aeußerungen hervor.) Es ist also schließlich das Amt überhaupt, von dem der Apostel redet, und es berechtigt nichts, anzunehmen, es komme ihm darauf an, alle die einzelnen Aemter aufzuzählen, die in der Gemeinde bestehen müßten. Vielmehr erhellt von dem Letzteren das Gegentheil auch daraus, daß er das Amt der Episkopen und Diakonen mit Stillschweigen übergeht, während doch beide Aemter von den Aposteln selbst eingesetzt worden waren und das erstere, zwar unter den Begriff des *ποιμὴν* fallend, doch bei der unterstellten Absicht des Apostels der ausdrücklichen Nennung bedurft hätte, indem *ποιμὴν* nirgends gebräuchlicher Amtsname war. Völlig klar aber wird jenes als der Sinn unserer Stelle und die Meinung des Apostels durch die Vergleichung der anderen von dem Irvingismus angezogenen Stelle (1 Kor. 12.). Dort ist es ganz deutlich nur der innere unterschiedliche Organismus der Gemeinde, den

der Apostel beschreiben will. „Ihr seyd," sagt er (V. 27.), „der Leib Christi" (καὶ μέλη ἐκ μέρους = ex parte) „und Glieder, ein Jeglicher nach seinem Theil." Und nun nennt er die verschiedenen Functionen der Apostel, Propheten, Lehrer, Wunderthäter u. s. w., und macht durch eine Frage deutlich, daß jede von diesen in der Gemeinde ihre eigenthümliche Stellung habe, durch die sie sich von den anderen unterscheide und je an ihrem Theil zur Erbauung der Gemeinde beitrage. Und hierbei nennt er, was wohl zu bemerken ist, 1) von den vier Aemtern des Irvingismus nur drei und 2) neben diesen Aemtern in unmittelbarem Fortgang der Rede Gaben, die an kein Amt gebunden waren, sondern Jedem in der Gemeinde zu Theil werden konnten, zum deutlichen Beweis, daß er jene Aemter, ohne deßhalb ihre Stellung zu einer gleichgültigen zu machen, doch keineswegs für einen wesentlicheren Theil der Gemeinde ansehe, als jede andere in derselben befindliche Aeußerung des Geistes Christi. Darum aber, weil der Apostel vorher (V. 15 ff.) von Fuß, Hand, Ohr und Auge gesprochen hat, wie das der Irvingismus thut, zu meinen, er habe damit die vier Aemter bezeichnet und auf ihre wesentliche, den Leib eigentlich bildende und werkzeugliche Stellung hinweisen wollen, ist allzu willkürlich, als daß es noch einer besonderen Widerlegung bedürfte. — Wie mit diesen neutestamentlichen steht es aber auch mit den Beweisen des Irvingismus aus dem alten Testament. Die vier Säulen zwischen dem Heiligen und Allerheiligsten, die vier Ströme in Eden, die vier Thiere im Hesekiel und andere dergleichen Vierfachheiten im alten Testament für beweisende Vorbilder des vierfachen Amtes zu erklären, das ist theils Sache des oben schon gerügten, verkehrten alttestamentlichen Standpunctes, theils spielende Willkür. Wenn für irgend ein Neutestamentliches eine Anweisung im alten Testament nicht zu finden ist, so ist es gewiß die des neutestamentlichen Amtes in seiner näheren Bestimmtheit, indem diese mit dem wesentlich anderen Inhalt des

neuen Testaments enge zusammenhängt. Das neue Testament, welches in der Person seines Stifters den ganzen religiösen Inhalt des alten Testaments, Alles, was dort das Verhältniß zwischen Gott und Mensch, aber nur erst sachlich und darum schattenhaft, vermittelt, in der letzten Erfüllung enthält, hat kein Interesse an der Wiederholung dieser sachlichen Momente, sondern ein Interesse nur daran, daß die Person seines Stifters zu allseitiger Darstellung und Aneignung der Gemeinde komme, und kennt deßhalb überhaupt nur Ein Amt, das Amt der Verkündigung, das die durch seinen Stifter geschehene Versöhnung predigt und sich verschieden gestaltet nur nach der verschiedenen Weise dieser Verkündigung, welche entweder die ursprüngliche (der Apostel) oder die abgeleitete (der übrigen Lehrer), die pflanzende (der Evangelisten und Missionäre) oder die fortbauende (der späteren Prediger) u. s. w. ist. An Titel, Zahl und Begrenzung des Amtes ist dabei gar nichts oder, wenn man über die Hauptsache einig ist, nur so viel gelegen, als die Ordnung und gedeihliche Verwaltung des Amtes erheischt.

Ein zweiter Beweis betrifft die Wiederherstellung des apostolischen und der übrigen Aemter, den der Irvingismus nur aus dem alten Testament führt. Da er sich gleichfalls auf vorbildliche Thatsachen stützt, wie unter Andern auf die Wiederholung der sinaitischen Gesetzgebung, die Wiedererbauung der Stadt und des Tempels und Aehnliches, so ist unser Urtheil über denselben kein anderes, wie über den vorhergehenden, und wir fügen daher nur eine allgemeine Bemerkung hier an. Der Irvingismus will, daß das apostolische und die übrigen Aemter der christlichen Urzeit in pünctlicher Uebereinstimmung mit ihrem damaligen Bestand der Kirche durch alle Zeiten hindurch verbleiben sollten, und da dieß nicht geschehen sey, jetzt wieder hergestellt würden, aber ohne dieß nur einmal vollständig erreichen zu können. Eine wesentliche Function der Apostel und Evangelisten war, die

Kirche zu pflanzen, und ein wesentliches Merkmal jener, unmittelbar und persönlich von dem Herrn erwählt und ausgerüstet und Zeugen seiner Auferstehung wie seines irdischen Wandels zu seyn. Aber weder jenes, noch dieses ist heute wieder möglich. Der Irvingismus täuscht sich also auch hierin selbst, wenn er verlangt und meint, mehr zu haben, als die ganze christliche Kirche in dieser Hinsicht besitzt. Die Wirksamkeit der Apostel und neben ihnen die der übrigen ersten Lehrer der Christenheit ist eine unvergängliche, geschichtlich immer noch fortdauernde, indem sie nicht bloß den einigen Grund der Gemeinde gelegt, davon Jesus Christus der Eckstein ist, sondern diesen Grund auch in schriftlichen Documenten zu gesicherter und stetiger Ueberlieferung befestigt haben. Und in dieser Beziehung hat die Kirche das apostolische Amt noch mitten in sich, wenn auch die Apostel selbst längst ihrem sinnlichen Auge entnommen sind; und so viel Werth sie hierauf legt, so wenig kann sie es für begründet halten, daß sie zu ihrem Bestand der in jeder Hinsicht gleichen Aemter bedürfe, wie die erste Kirche, in der ja zudem schon sogleich das apostolische Amt erloschen ist, ohne durch die Apostel oder den Herrn selbst erneuert zu werden. Was aber das apostolische Wort in seiner ethischen Energie nicht wirkt, das erwartet sie auch nicht von der Apostel Regiment, sofern dieß Sache bloß dynamischer Einwirkung ist. —

Was aus der Schrift der Irvingismus sonst noch an Beweisen für seine Behauptungen beibringt, berührt theils minder Bedeutendes, theils ist es, wenn man über das Wesen der Secte im Allgemeinen im Reinen ist, in seiner Grundlosigkeit noch leichter zu durchschauen a).

a) Ich verweise deßhalb hier nur noch auf den Aufsatz in der Ev. K.-Z. Dec. 1847 u. Jan. 1848: „Apostel, Propheten und Wundergaben in ihrem Verhältniß zur Kirche." — Eine Besprechung der irvingistischen Litteratur findet sich in Tholuck's litt. Anz. Nr. 31—34. Jahrg. 1848.

2.

Bedenken und Wünsche
an
die kirchliche Versammlung in Wittenberg a)
vom
Abt D. Lücke.

In dem eben bekannt gemachten Einladungsprogramme zur wittenberger Versammlung finde ich unter den Einladenden auch meinen Namen mit aufgeführt. Dieß würde mich nach dem Gesetze der Schicklichkeit unfehlbar bestimmen, persönlich in der Versammlung zu erscheinen, wenn meine Gesundheit es mir nicht entschieden verböte. Indem ich mich deßhalb bei Ihnen, verehrte Herren und Freunde, entschuldige, kann ich nur aus der Ferne die ehrwürdige Versammlung begrüßen und ihr im Namen unseres Herrn den Geist und Segen Gottes zu ihrem edlen Werke abwesend erflehen helfen.

Wenn indessen, wie mir scheint, jeder Einladende einen Theil der öffentlichen Verantwortung für die Versammlung übernimmt, so kann und will auch ich mich dieser Pflicht durch meine Abwesenheit nicht ganz entziehen. Die Aufgabe der Versammlung, die Gegenwart und Zukunft der

a) Dieser Aufsatz, ursprünglich als schriftliches Votum bei der Versammlung eingereicht, wird hier in einer zweiten, etwas ausführlicheren Auflage dem größeren Publicum mitgetheilt, in der bescheidenen Hoffnung, daß er Manches enthält, was bei der gegenwärtigen Verhandlung über die Lebensfragen der Kirche Beachtung und Beherzigung verdienen dürfte.

Kirche recht in Beobacht und Acht zu nehmen, um Gefahr und Schaden derselben zu verhüten, ist eine so gewichtige und schwierige und durch die Zeitwirren so sehr verwickelte, daß ihre Lösung nur durch die allseitigste Berathung und das Zusammenwirken liebevoll eingehender Erwägungen von verschiedenen Standpuncten recht gelingen kann. Hat nun auch das Einladungsprogramm ausdrücklich auch von den nicht erscheinenden Freunden schriftliche Mitberathung gewünscht, so stehe ich um so weniger an, der verehrten Versammlung meine Gedanken, Wünsche, vielleicht auch Bedenklichkeiten und Abmahnungen eben so bescheiden als offen mitzutheilen, mit der ergebensten Bitte, diese meine Erklärung zu Protocoll zu nehmen.

I.

Wenn ich nicht irre, so ist der Gedanke der wittenberger, wie ähnlicher berathender Versamlungen, vornehmlich von der Voraussetzung ausgegangen, daß, nachdem die neuere Staatsrevolution das Princip ausgesprochen habe, der Staat sey seinem Wesen nach eben als reiner Rechtsstaat nicht nur gegen die Verschiedenheit der kirchlichen Bekenntnisse, ja der Religionen, sondern sogar gegen die Religion selbst indifferent, in Folge davon das bisherige Verhältniß des Staates zur christlichen Kirche, sein Ineinanderleben, gleichsam seine Ehe mit ihr, grundsätzlich aufgehoben sey, — die auf diese Weise geschiedene, verstoßene Kirche, von den erhaltenden, aber freilich auch beengenden Banden des Staates frei geworden, diese neue Freiheit dazu gebrauchen müsse, sich dem deistischen oder gar atheistischen Staate gegenüber und außer ihm selbständig neu zu organisiren. Hat der Staat, sagt man, seine absolute Kirchlosigkeit proclamirt, so sey es nun auch an der Kirche, ihre Staatslosigkeit öffentlich zu bekennen und einzurichten. Die Aufgabe ist in dieser Art in der Geschichte noch nicht vorgekommen. Nicht einmal das ursprüngliche Verhältniß der entstehenden Kirche zum heidnischen Staate ist

damit zu vergleichen. Dieser war eben in seiner Feindschaft gegen die Kirche nicht schlechthin kirchen- und religionslos; er hatte und wollte die Religion als integrirendes Lebenselement, nur wollte er nicht gerade die christliche. Die Aufgabe der neuen Kirchenbildung ist also, was ihr Verhältniß zum Staate betrifft, eine ganz neue, ein reines Anfangen von vorn, gleichsam ein Schaffen aus Nichts. Um so mehr, meint man, sey es Pflicht der Kirche, sich bei Zeiten auf das neue, schwere Schöpfungswerk gefaßt zu machen und zu rüsten, ja den Schöpfungsmorgen, die frische Schöpfungskraft des Augenblicks zum Heil der Kirche rasch zu benutzen.

Man kann die Aufgabe, die Pflicht, welche die jetzige Krisis des deutschen socialen Lebens der Kirche, insbesondere der evangelischen, auferlegt, im Allgemeinen vollkommen anerkennen. Die Forderung des Apostels (Röm. 12, 11), brünstig im Geist zu seyn und sich in die Zeit zu schicken, ferner (Kol. 4, 5), weislich zu wandeln gegen die, die draußen sind, und die Zeit auszukaufen, ist gewiß auch ein δουλεύειν τῷ κυρίῳ a) und gilt der Kirche jetzt mehr, als je. Man kann das Alles zugeben, ja behaupten, und dennoch zweifeln, nicht nur ob der rechte Augenblick zu dem Neubau der Kirche schon eingetreten sey, sondern ob es überhaupt weise und recht sey, die Kirche ohne den Staat, ja außerhalb des Staates zu wollen und der einmal geschiedenen Kirche eine neue Ehe mit dem Staate zu verbieten. Ich meinestheils zweifle daran gar sehr.

Wäre freilich die Voraussetzung richtig, die völlige Ehescheidung zwischen Kirche und Staat sey ein fait accompli, ein factum, quod infectum fieri nequit, so würde der Kirche kaum etwas Anderes übrig bleiben, als vorerst den wild gewordenen Staat bei ihrer Organisation in der neueren Zeit zu ignoriren. Ich sage mit Bedacht v o r e r st. Denn früher oder später würde doch der Kirche aus dem innersten Wesen

a) S. die verschiedene Lesart Röm. 12, 11.

des Christenthumes die Aufgabe von Neuem entstehen, eine Mission an den Staat zu übernehmen, ihm, als Staat, das Evangelium von Neuem zu predigen, ihn durch die Ordnungen des Evangeliums aus seiner wilden Abstractheit, ja barbarischen Oede zur geschichtlich gebildeten Wirklichkeit und Lebensfülle zurückzurufen und ihn von Neuem zu einem bewußten integrirenden sittlichen Gemeinwesen im Reiche Gottes zu bilden, d. h. eben ihn wieder christlich zu machen. Aber ich will zugeben, daß die Art, wie der abstracte Rechtsstaat sich wiederholt gegen die Kirche ausgesprochen hat, dieser den Vortheil gewährt, daß sie sich genöthigt sieht, sich erst einmal wieder recht auf sich selbst, auf ihre wesentliche Verschiedenheit zu besinnen, sich aus ihrem reinen Kerne, ihrer heiligen, urkräftigen Wurzel frischer und kräftiger als bisher zu organisiren. Auch will ich den Gewinn nicht gering anschlagen, den die Kirche aus ihrer revolutionären Emancipation vom Staate für ihre weitere Bildung ziehen kann und muß. Die sogenannte Staatskirche ist auf immer gefallen zum Heile der Kirche. Die Zeit derselben ist für immer vorüber. Die Landeskirchen zwar werden nie aufhören, aber ihre hemmenden Schranken sind durch den Sturm der Zeit zerbrochen. Der Weg zur allgemeinen deutschen Nationalkirche ist uns jetzt geöffnet, gebahnt. Die Besseren haben sie längst ersehnt. Von dieser Stufe aber wird es geraden Weges zu der Höhe hinaufgehen, wo die evangelische Kirche das wird, was sie seyn soll, die allen evangelischen Völkern und Zungen gemeinsame, wahre Bekenntnißkirche, die wahrhaft einige katholische Kirche des lauteren Evangeliums.

Allein ich frage: wird dieser Gewinn von der Kirche nicht gerade jetzt zu theuer erkauft? Lucri bonus odor, — ist kein der Kirche Christi geziemendes Wort. Gerade in diesem Augenblick der allgemeinen Verwirrung, Umwälzung aller socialen Verhältnisse wäre jener Gewinn und Vortheil kein edler, redlicher, bleibender Erwerb, er wäre ein unedler Fang im Feuerlärm, ein Raub in der Nacht. Nur friedli-

cher Erwerb geziemt der Kirche; nur der Gewinn am hellen Mittag, in edler Lebensruhe und freundlichem Verkehr mit dem Staate kann ein Gott wohlgefälliger, bleibender seyn.

Die Hauptsache aber ist: wie steht es um die Voraussetzung, das vorausgesetzte fait accompli der schlechthinnigen Scheidung von Staat und Kirche? Ist die Voraussetzung richtig, sicher?

Allerdings haben die Majoritäten in verschiedenen Parlamenten — den urgewählten Volksversammlungen die absolute Kirchen-, ja sogar Religionslosigkeit des Staates entschieden proclamirt, und die motivirenden Redner haben dabei zum Theil mit wahrhaft erschreckender Entschlossenheit, nicht ohne den heftigsten Zorn über wirkliche, freilich auch eingebildete Mißstände in dem bisherigen Verhältnisse von Kirche und Staat das Scheidungsurtheil ausgesprochen. Aber ein Majoritätsurtheil ist eben noch kein Gesammtheitsurtheil, der Antrag auf Scheidung noch nicht das Factum der Scheidung. Zur rechtskräftigen Scheidung gehört ein geordneter Proceß. Dieser fordert, daß auch die Kirche gehört werde. Hat man sie gehört? Ja nicht einmal der Staat als solcher in der Gesammtheit aller seiner Glieder hat die Scheidung ausgesprochen. Nicht unbedeutende Minoritäten haben widersprochen, gewarnt, abgerathen. Man legt jetzt alles Gewicht auf den Gesammtwillen des Staates. Wohlan! Man erforsche ihn! Aber nicht aus den Zeitungen, sondern wirklich im Volke frage man von Haus zu Haus, von Mann zu Mann, in rechter unwählerischer Zeit, lasse dabei einem Jeden Zeit und Ruhe zur Ueberlegung, freier Ueberzeugung, — was wird da das Resultat seyn? Ich bin gewiß, ein ganz anderes. Bis jetzt haben wir eben nur Mehrheitsvota gehört, Scheidungsanträge, im ersten Zorn und Zank, in wilder Hast ausgesprochen, zum Theil von Solchen, welche kaum einen Augenblick ernsthaft über die Sache nachgedacht haben, von der Geschichte wenig, von der Ethik, aus der allein hier recht zu lernen ist, nichts wissen. Und auf ein solches unbefugtes

Urtheilen hin will man bauen, als wäre es eine vollendete, unveränderliche Thatsache? Nichts als ein revolutionäres Theorem haben wir vernommen. Von Theoremen, zumal revolutionären, welche mehr oder weniger eben nur Einfälle sind, bis zur Praxis, zum wirklichen, ausgerichteten Werke ist, Gott sey Dank, immer noch ein langer Weg. Was wird die praktische Ausführung ergeben? Wenn die erste französische Revolution die natürliche Prophetin für unsere erste deutsche — Gott gebe, unsere einzige! — ist, wohlan, wie wird es nach dieser Prophetin in diesem Puncte unter uns gehen?

Nachdem die erste stürmische Revolution in Frankreich die Bekenntniß- und Religionslosigkeit des neuen Staates mit furchtloser und furchtbarer Consequenz bis zum entschiedensten Atheismus durchgeführt hatte, besann sich schon unter Napoleon's Consulat der unterdessen wieder vernünftig gewordene Staat eines ganz Andern. Der Staatsrath Portalis erklärte in seiner merkwürdigen Rede bei Vorlegung des Concordats (vom 15. Jul. 1801) im Namen der Regierung am 5. April 1802 unter allgemeiner Zustimmung, der Staat könne nicht davon lassen, ein sittliches Gemeinwesen zu seyn, als solcher aber müsse er die Religion, insbesondere die christliche, als die sicherste Grundlage des sittlichen Lebens der Bürger in seinen Organismus wieder aufnehmen, mit der Kirche in ein inneres Lebensverhältniß treten. Man soll nicht vergessen, daß damals ein republicanischer Minister das Wort aussprach: die Religion ist ein Bedürfniß hauptsächlich in freien Staaten. Er beruft sich dabei auf Polybius, welcher gesagt habe, eben da (in freien Staaten) müßten die Götter geehrt werden, wenn man nicht einigen Menschen gefährliche Macht in die Hände geben wolle. — So bald nach dem Taumel der Religionslosigkeit erkannten die Franzosen aus höherer und niederer Klugheit, daß Staat und Kirche unzertrennliche

Gemeinwesen seyen a). Zwar machten sie unter Napoleon's Kaiserherrschaft, noch mehr aber unter der Restauration, von der constitutionellen Verbindung von Staat und Kirche manche unerfreuliche Erfahrung. Aber die Aufgabe der rechten, beiderseitig befriedigenden Verbindung ist eben sehr schwer; man wird sie immer nur nach und nach und approximativ lösen können. Als aber in Folge jener Erfahrungen in der Julirevolution die Gefahr einer absoluten Trennung von Kirche und Staat sich nur von fern zeigte, protestirten dagegen entschieden so Protestanten wie Katholiken b). Und wenn unmittelbar nach der neuesten Revolution selbst Thiers, der sich doch offen zum Princip der Revolution bekannt hat, eine solche Trennung für eben so unpraktisch als gefährlich erklärt c), so muß man sagen, die Franzosen haben die revolutionäre Abstraction der Trennung von Kirche und Staat durch die Praxis bald genug verlernt. Hoffentlich wird es bei uns nicht anders, nicht schlechter gehen; der frankfurter und berliner Schwindel wird bald vorübergehen, sobald es zum Ernste der Praxis kommt. Oder wollen wir gegen das Zeugniß der Geschichte widerspenstiger seyn, als sie, nichts lernen und nichts verlernen? — Wie denn nun? Soll die evangelische Kirche,

a) S. die eben erschienene, vortreffliche Schrift: die protestant. Kirche Frankreichs von 1787 — 1846, herausgegeben von D. Gieseler, Bd. 1. S. 69 ff. Eine Schrift voll der heilsamsten Warnungen für unsere Zeit. Niemand, welcher aus der Geschichte gern lernt für die Gegenwart, darf sie ungelesen lassen.

b) A. a. O. Bd. 2. S. 78 ff.

c) S. Ullmann über die bürgerliche und politische Gleichberechtigung aller Confessionen, 1848. S. 80 ff. Die Schrift erörtert den Gegenstand in einer so klaren, sicheren Weise, daß, während sie der Zustimmung aller Besonnenen gewiß ist, man sich wundern muß, daß sie auf die frankfurter Verhandlung der betreffenden Grundrechte so gut wie gar keinen Einfluß ausgeübt zu haben scheint. Freilich kommt dort viel Verwunderliches vor.

welche bestimmt ist, unmittelbar mitten in der Unruhe der Welt die Ruhe des Gottesreiches und unter dem Toben unklarer und übereilter Gedanken die Klarheit, Besonnenheit und ewige Wahrheit des Evangeliums darzustellen, — soll sie, eine schnöde Dienerin des Augenblicks, mit gleichem Zorn, gleicher Hast und Unbesonnenheit, wie der aufgewühlte Staat, die völlige Trennung von Kirche und Staat auch zu ihrem Bekenntniß machen, dieselbe als fait accompli voraussetzen und darauf ihre neue Organisation bauen? Das wäre, wenn irgend etwas, ein grundloser Bau, ein Bau auf Sand und Geröll. Sie soll, sie wird sich in Folge der unhintertreiblichen neuen Staatsbildung neu bilden, constitutionell, freier gestalten. Niemand wünscht es mehr, als ich. Es ist mein länger als zwanzigjähriges ceterum censeo. Aber sie soll, ihrem ewigen Berufe getreu, mit dem Geiste der Liebe und Weisheit Christi dabei verfahren, mit dem Staate nicht ohne Weiteres brechen, ihm als ihrem eigensten Zögling, als christlichem Staat, der diesen character indelebilis nach geschichtlichem Recht nicht verlieren und aufgeben kann, liebevoll zureden, daß er sich wieder besinnt, in Geduld und guten Werken abwarten, bis der sociale Sturm, der ihn jetzt bewegt, vorüber ist, seiner augenblicklichen Verwirrung und Verirrung nichts ablocken, listig oder trotzig abgewinnen, sondern dazu auf alle Weise beitragen, daß so bald als möglich der Zustand der Ruhe und Besonnenheit wiederkehrt, wo es allein geziemend und heilsam ist, das neue Verhältniß zwischen Staat und Kirche zu gegenseitigem Gewinn ordnungsmäßiger Freiheit zu verhandeln. Hier aus Furcht vor dem mehr oder weniger eingebildeten Zuspät rasch zufahren, eilen, führt zu einem Zustande, wo das Heilsamste in der Welt, die Reue über Mißgriff und Vergehen, wahrhaft zu spät ist. Unsere Zeit bedarf gewiß je länger je mehr eines energischen Dictators, eines rasch durchgreifenden, aber gerade in ihren tiefsten und zartesten Bedürfnissen bedarf sie eben so sehr eines Fabius Cunctator, eines Weilens und Wartens in der Eile.

Nach diesem Allen kann mein Wunsch nur seyn, die verehrte wittenberger Versammlung möge der veranlassenden Voraussetzung wenigstens nicht mehr Consequenz geben, als sie verdient, sie möge das geschichtlich gewordene Verhältniß zwischen Kirche und Staat in Deutschland, wie zerbröckelt es jetzt auch seyn mag, in wohlwollender Idealität als res integra betrachten, und in Erwägung, daß das bisherige Ineinanderseyn von Kirche und Staat im deutschen Volke, wie es an sich in der Idee des christlichen Gottesreiches liegt und ohne Verletzung der ethischen Principien des Evangeliums nicht aufgehoben werden kann, so auch nicht ohne göttliche Fügung entstanden und nicht ohne göttlichen Segen für Staat und Kirche gewesen ist, die Bruchstücke oder vielmehr die nur verdeckten Grundlagen dieses Verhältnisses sorgsam aufheben, bewahren, ans Licht stellen, gemäß dem Worte des Propheten: Wirf es nicht weg, es ist ein Segen darin! —

II.

Indem ich diesen Wunsch ausspreche, sehe ich mich genöthigt, zu seiner weiteren Rechtfertigung auf zwei in dem eben Gesagten berührte Puncte etwas genauer einzugehen. Der eine ist die principielle ethische Zusammengehörigkeit von Staat und Kirche in der christlichen Welt überhaupt, der andere der Segen, den das bisherige Ineinanderseyn beider, namentlich der Kirche, insbesondere der deutschen Theologie, dem Auge der Kirche, gebracht hat.

Was den ersten Punct betrifft, so möchte ich an eine Aeußerung von Schleiermacher in den Anmerkungen zu seinen Reden über die Religion a) anknüpfen. Es ist meine volle Ueberzeugung, sagt er, daß es eine der wesentlichsten Tendenzen des Christenthumes ist, Staat und Kirche völlig zu trennen. Weder soll, fügt er hinzu, die Kirche

a) Vierte Aufl. v. 1831. S. 28 ff.

in den Staat, noch dieser in jene aufgehen. — Dieß gewiß nicht, sage ich. Das Christenthum verbietet, so wesentlich verschiedene Gemeinwesen in einander aufzulösen. Aber wenn mit der völligen Trennung ein reines Auseinander, ohne alle gegenseitige Beziehung und Verbindung in einer höheren Einheit gemeint ist, so muß ich entschieden widersprechen. In diesem Sinne verbietet das Christenthum die völlige Trennung nicht bloß für den gegenwärtigen unvollkommenen Zustand des Staates, in welchem, wie Schleiermacher sagt, noch nicht Alle gleichmäßig und hinreichend von dem besonderen Rechtsprincip des Staates durchdrungen sind, und die Frömmigkeit als allgemeingültigstes Supplement für alles Unvollkommene und Mangelhafte noch nicht entbehrt werden kann,— sondern auch für immer und selbst den vollkommensten Zustand des bürgerlichen Lebens. Kirche und Staat sind nach der Lehre des Evangeliums vom Reiche Gottes auf Erden die beiden Maximen des sittlichen Gemeinschaftslebens, welche zum Bestande und zur Vollendung des göttlichen Reiches gleicherweise gefordert werden, wesentlich von einander verschieden, wie die Lebenssphären der Gerechtigkeit, des Rechts und der frommen, gottinnigen Liebe, aber in ihrer Verschiedenheit einander fordernd zu gegenseitigem Halt und zu einander geordnet, um die Ideen der Gerechtigkeit und Liebe unter den Menschen zu realisiren. Recht und Gerechtigkeit ist im christlichen Leben nie vollkommen für sich, sondern nur durch die Liebe, diese aber ist nur eine unvollkommene ohne die Gerechtigkeit und das Recht. Und wenn beide sittlichen Ideen sich nach ethischem Princip nur in der Form des einer jeden entsprechenden organischen Gemeinschaftslebens vollkommen darstellen können, so folgt auch, daß, weil im Staate das wahre Recht und die wahre Gerechtigkeit die himmlische Quelle der Liebe, in der Kirche aber die werkthätige Liebe den realen Boden des Rechts und der Gerechtigkeit nimmermehr entbehren kann,— der Staat und die Kirche bei aller Verschiedenheit nie von

einander getrennt, sondern stets organisch mit einander verbunden seyn müssen zu gegenseitiger Handreichung im Reiche Gottes auf Erden. Die Organisation der rechten Verbindung beider zu gegenseitiger Bedingtheit und freier Abhängigkeit von einander ist eine schwierige Aufgabe, an deren genügender Lösung sich noch viele Geschlechter abmühen werden, aber sie muß gesetzt und muß gelöst werden, so gewiß der Fortschritt des Reiches Gottes in der Menschheit wesentlich darauf beruht, daß seine verschiedenen Lebenselemente organisch mit einander verbunden und geeinigt werden. Hierbei versteht es sich von selbst, daß nur der christliche Staat in eine wahre organische Verbindung mit der Kirche eingehen kann. Aber was man auch in der neueren Zeit gegen diesen Begriff eingewendet hat, — er hat seinen unzerstörbaren Grund in der Geschichte und im Wesen des geschichtlichen Staates. Wie oft man auch noch den christlichen Staat leugnen und verwerfen mag, — nur sein Mißverständniß wird vergehen, er selbst wird, wie die Natur, oder noch besser, wie Christus der Herr mit seinem Geist und Gaben, — immer da seyn und zu neuer Geltung und Macht immer wiederkehren.

Den zweiten Punct betreffend, den Segen der bisherigen Verbindung von Kirche und Staat für beide, so will man es zwar jetzt leugnen, aber es liegt klar am Tage und ist ein unbestreitbares Ergebniß der Geschichte, daß der Staat nur in seiner lebendigen Verbindung mit der Kirche die unmittelbare Nähe und volle Gegenwart des Christenthums in sich hat und haben kann, daß aber eben diese Gegenwart des Christenthums wesentlich dazu beigetragen hat, dem bürgerlichen Leben ein christliches Herz und dem Staate ein christliches Gewissen zu geben. Ist das kein Segen? Was die Kirche betrifft, so begnüge ich mich hier, nur auf Folgendes aufmerksam zu machen. Die Theologie

schranken hereinziehen und darin gefangen halten, die anderen in ihre wilde Bekenntnißlosigkeit herabziehen, und so wird man sie auseinanderreißen in eine leere abstracte und in eine nur kirchlich-positive Theologie. Dann aber ist die deutsche Theologie, die echte Tochter der deutschen Universitäten, welche eben am Staate und dem akademischen Curatorium ihren Schutz und Halt hat, — diese Zierde der deutschen Nation, um welche uns gerade die freiesten Nationen, die Engländer und Nordamerikaner, beneiden, — auf immer verdorben und verloren. Das wolle Gott in Gnaden zum Heile seiner Kirche verhüten! Selbst eine Flucht und Uebersiedelung nach England, ja nach Nordamerika wird ihr nichts helfen, sie nicht retten, daß wir sie von dort wieder holen könnten. Sie findet eben nirgends dort den heiligen Schatten und Schutz, die freie belebende Höhenluft der deutschen Universitäten und akademischen theologischen Facultäten.

III.

Wenn ich oben den Wunsch ausgesprochen habe, daß man zur Neubildung der Kirche die Bruchstücke ihrer bisherigen Verbindung mit dem Staate sorgsam benutzen möge, so muß ich mich doch in dieser Hinsicht gegen einen neuerdings von der conservativen Seite gemachten, darauf bezüglichen Vorschlag erklären.

Man hat nämlich gesagt, selbst in dem constitutionellen Staate der Jetztzeit bleibe doch für die evangelische Kirche noch ein von ihr selbst gewolltes kirchlich-staatliches Verhältniß übrig, woran man die neue Kirchenorganisation anknüpfen könne, ja müsse, um sie mit dem Staate, sofern er doch ein christliches Element in sich behält, wieder zu vermitteln, oder auch nur, um ihr einen festen Stand in der Welt zu sichern, zugleich auch, um sie vor der unheilvollen Uebermacht des Demokratischen in der jetzigen Zeit zu be-

wahren; — das sey das Verhältniß der evangelischen Kirche zu ihrem Landesfürsten, als summus episcopus oder als oberstem, vornehmsten Presbyter. Dieser, sagt man, solle als lebendiges Mitglied nach anerkanntem historischen Recht die Kirche in seine Hand und Obhut nehmen, aber unabhängig von seinem in Sachen der Religion gesetzlich indifferenten Staatsministerium und Parlament, und so der Kirche ein ordnendes, aber rein kirchliches Regiment im Staate gewähren.

Ohne das Wahre, was in diesem Vorschlage liegt, zu verkennen, muß ich doch denselben gerade im gegenwärtigen Augenblick für höchst bedenklich, ja gefährlich erklären. Er hat für mich ganz die Gefahr einer verzweifelten ultima ratio.

Wir wollen hier ganz absehen davon, daß der Begriff eines fürstlichen Episkopats in der Kirche ein eben so schwieriger als unklarer ist, welcher selbst durch die Vertauschung mit dem Begriffe eines obersten Presbyters weder klarer, noch praktisch leichter wird. Auch wollen wir jetzt den schwierigen Fall nicht in Anschlag bringen, wo der betreffende Fürst einer andern Confession angehört oder während seines Episkopats in der evangelischen Kirche zu einer andern übertritt, wo dann, wie mir scheint, dieß ganze Verhältniß aufhört. Aber ich muß fragen, ob der Vorschlag jetzt gerade praktisch heilsam ist. Und ich muß entschieden antworten: Nein, sondern das Gegentheil. Mag in kleineren Staaten, bei völlig ungespaltener evangelischer Kirchengemeinschaft, ein solches Verhältniß neu organisirt werden können ohne besondere Gefahr neuer Krisen: aber wie soll es z. B. in Preußen, meinem lieben politisch und kirchlich tief aufgeregten und jämmerlich zerrissenen Vaterlande, jetzt möglich werden? In welche entsetzliche Verlegenheiten und neue Wirren würde man jetzt gerade den edlen Fürsten des Landes durch einen solchen Antrag hineinstürzen? Nach dem

neuesten, gleichviel ob gegründetem oder nicht gegründetem, Staatsrecht hat der Fürst seine Macht vom Volke, dem souveränen; er übt sie aus durch ein dem Volksparlament verantwortliches Ministerium; er kann und darf nichts thun ohne sein verantwortliches Staatsministerium. Wie nun? Wird der sogenannte Volksstaat oder Rechtsstaat, der auf seine Absolutheit jetzt mehr als je eifersüchtig ist und die Kirche in seinem Gebiete völligst zu entmächtigen strebt, wird er dem Fürsten, der zunächst sein Oberhaupt ist, gestatten, auf jenen Vorschlag einzugehen, dadurch gleichsam eine persona duplex zu werden, welche in sich zwei von einander unabhängige fürstliche Mächte, von denen die eine die andere durch natürlichen Antagonismus zu beschränken strebt, in sich vereinigt? Wird man nicht von Seiten des eifersüchtigen und vor aller Reaction bänglichen Staates darin die Gefahr einer entsetzlichen Reaction erblicken? Schon höre ich die Klagen und Anklagen und das Verdacht zischende Geschrei der Radicalen nicht nur, sondern selbst der Liberalen im Staate, wie in der Kirche. Die Politiker werden schreien, da sehe man, wie die Kirche dem Fürsten helfe, die durch das Princip der Revolution verlorene Macht wieder zu gewinnen; die Liberalen oder Lichtfreunde und Independenten in der Kirche werden von einer solchen neuen Verbindung der Fürstenmacht mit der positiven Kirche neue Bedrückungen und Verfinsterungen fürchten. Welche neuen Conflicte würden daraus zwischen Fürst und Volk entstehen, Conflicte, welche, wie die Sachen in Deutschland jetzt einmal stehen, nur mit neuen Schwächungen der fürstlichen Macht, wie mit neuen Schmähungen und Verleumdungen der positiven Kirche endigen könnten! Jeder Besonnene aber und vor Allem die Kirche, welche, wenn ihr auch alle Menschenmacht entsteht, in ihrem ewigen Herrn und König Schutz und Sicherheit in der Welt behält, — ist verpflichtet, jetzt Alles zu meiden, was jene Schwächung der fürstlichen

Macht und jene Schmähung der Kirche irgend hervorrufen und scheinbar berechtigen könnte. Jetzt gilt es vor Allem, die Gemüther zu beruhigen, zu versöhnen in aller Weisheit und Liebe. — Dabei möchte ich aber noch dieß zu bedenken geben, daß, abgesehen von der gegenwärtigen Krisis, die fürstliche Episkopalmacht des constitutionellen Fürsten in der Kirche an sich immer etwas Bedenkliches hat, am meisten in den Epochen kirchlicher Umbildungen. Gesondert von der Staatsregierung, hat sie auch an dieser nicht mehr das gehörige Gegengewicht und Correctiv; sie wird bei aller Regulirung durch kirchliche Verwaltungsbehörden doch überwiegend persönlich werden, dadurch aber bei dem natürlichen Wechsel der fürstlichen Personen einen Einfluß ausüben, welcher in der Kirche selbst zu den gefährlichsten Conflicten führen kann. Nur keine neuen Steine des Anstoßes und des Aergernisses in der Kirche! Wir haben an den alten genug.

Aus diesen Gründen muß ich von dem Versuch, dem Fürsten in der Kirche eine von seiner constitutionellen Staatsregierung unabhängige und getrennte regimentliche Macht anzutragen, wenigstens jetzt entschieden abrathen.

IV.

Die Versammlung wird dem Programme zufolge nicht umhin können, in Beziehung auf die neue kirchliche Organisation auch auf die Bekenntnißfrage einzugehen, um durch Aufstellung eines gemeinsamen Bekenntnisses für die neue Bildung gleichartige Elemente zu erhalten und die disparaten auszuscheiden.

Diese Aufgabe wird, je länger je mehr, eine unvermeidliche werden. Man wird sie endlich bestimmt lösen müssen. Gott wird auch zu seiner Zeit eine glückliche Lösung in Gnaden gewähren. Aber ist jetzt, eben in diesem kritischen Zustande der Kirche, die rechte Zeit, die Stunde Gottes? So

viel ich die Zeichen Gottes in der Gegenwart verstehe, — sage ich entschlossen: Nein. Die Lebenskrisis der Kirche, welche die Aufgabe herbeigeführt, ist allerdings im Allgemeinen auch der rechte Zeitpunkt ihrer Lösung. Nur in ihren Krisen hat die Kirche das wahre Bedürfniß und die rechte Energie zu Bekenntnissen, es sey zu trennenden oder wiedervereinigenden. Aber man unterscheide! Der erste revolutionäre Sturm, der tief aufgeregte Glum der Gährung ist nicht der heilsame kritische Zeitpunct; er hat noch zu viel Unreines, tödtlich Krankhaftes. Da ist keine Sicherheit der Genesung. Erst wenn die Krisis in das Stadium der Genesung getreten, der Organismus sich wieder beruhigt und gesetzt hat, ist so viel Kraft, Klarheit und wahres Leben vorhanden, daß das Bekenntniß gedeihlich entstehen und Eingang finden kann. Unsere augsburgische Confession entstand länger als ein Decennium nach der ersten Bewegung der Reformation. In einem ähnlichen Zeitverhältnisse entstanden fast alle anderen Confessionen des 16. Jahrhunderts. Darin finde ich etwas Maßgebendes für uns. Betrachte ich die Zustände unserer Gegenwart, so meine ich, die erste trübe Gährung ist noch nicht vorüber. Die Geister platzen jetzt gerade wieder viel zu leidenschaftlich auf einander, die wilden Wasser der Parteiungen rechts und links strömen noch zu sturzartig, als daß man jetzt wagen könnte, neue Dämme und Ufer zu machen. Ich möchte daher bitten, die Bekenntnißfrage aus Weisheit und Liebe zu vertagen und ruhig zu warten, bis die rechte Zeit sich gebieterisch ankündigt, das Bekenntniß gleichsam schon auf der Zunge hat und Alle es als ihr rechtes Wort unmittelbar anerkennen. Man nehme dann die früheren rechten und wahren Anfänge auf der berliner Conferenz und der berliner Generalsynode wieder auf und führe sie in rechter organischer Weise weiter zur Vollendung.

Alle Bildung und Gestaltung in der Welt hat nach Gottes heiliger Ordnung seine horas et moras. Vor Allem die Kirche ist gehalten, diese Ordnung streng inne zu halten. Ich glaube es deutlich zu erkennen, daß die Kirche jetzt ihre mora hat, während der Staat mitten in seiner stürmischen hora steht. Die Kirche hat zu ihren Werken eine friedliche Stunde nöthig; auch diese wird kommen, nach Gottes weiser Verwaltungsordnung in der Welt. Warten wir sie ruhig, geduldig ab; sie wird uns gerade dann nicht entgehen.

Ich meines Theils würde nicht klagen, vielmehr mich freuen, wenn die wittenberger Versammlung, gerade je weniger sie eine allgemeine Repräsentation der gesammten deutschen evangelischen Kirche zu werden scheint, desto mehr mit dem Ergebniß schlösse, daß jetzt für die Kirche die Zeit des Stillseyns, Wartens und Anhaltens sey, daß es, um nicht größern Schaden anzurichten, gerathen sey, die gelegenere, bessere Stunde abzuwarten, wo es der Kirche von Gott geboten wird und gelingen kann, aus dem Unfrieden der Welt den wahren Frieden des Reiches Gottes, aus dem Zwiespalt die Einigkeit, aus der Verwirrung, dem Gewühl Ordnung, Klarheit und edle Ruhe zu schaffen und das wunde, heilssehnsüchtige Leben im Staat und in der Kirche zu heilen. Ich müßte es für ein großes Unheil erachten, wenn durch irgend welche Voreiligkeit und Uebermuthung, vielleicht auch Trotzigkeit in den Beschlüssen der Versammlung neue Parteiungen, Gegenversammlungen mit neuen Pronunciamentos, gegenseitigen Reactionen und Verhetzungen hervorgerufen würden. Gott behüte uns davor! Dagegen, denke ich, würde die verehrte Versammlung ein schönes, unvergeßliches Zeugniß von dem wahren Geist der evangelischen Kirche ablegen, wenn sie scheinbar unverrichteter Sache, in Wahrheit aber mit dem schweren Werke der selbstverleugnenden Liebe und besonnenen Weisheit auseinander ginge, daß nach einstimmigem Beschlusse ein Jeder ermahnt und gehalten seyn

solle und wolle, an seinem Theile, in seinem Kreise dahin zu wirken, daß unter Gottes gnädigem Beistande in der Kirche, im Staate, in den Familien, in den freien Vereinen der deutschen Nation der Geist der friedsamen Liebe und der besonnenen Weisheit Jesu Christi, je früher, desto besser, wieder einkehre und die Gemüther durch die immer reinere und reichere, immer einfachere und lebendigere Predigt des Evangeliums zubereitet und vollbereitet werden, um mit klarem, festem Gewissen vor Gott und Menschen zu einer gelegenern Zeit in Frieden sich wieder zu versammeln und dann das edle Werk des neuen Kirchenbaues, ungestört durch die jetzt noch zu wenig überwundenen bösen Zeitmächte, mit Gott recht anzufangen und zu vollenden.

Hierauf möchte ich in aller Bescheidenheit und Entschiedenheit bei der hochverehrten Versammlung antragen.

Geschrieben zu Heidelberg in museo et otio Ullmanniano, den 19. Sept. 1848.

Nachtrag.

In Beziehung auf die obige kurze Erörterung der Ansicht des sel. Schleiermacher von dem Verhältnisse zwischen Kirche und Staat, erlaube ich mir den Wunsch auszusprechen, daß Jemand, dem mehr Kraft und Gesundheit zu Gebote steht, als jetzt mir, die für die Zeit gewiß sehr heilsame Arbeit übernehmen möchte, die Lehre Schleiermachers von der Kirche, ihrem Wesen und ihrer Organisation, so wie seine Winke und Rathschläge über die Neugestaltung derselben in der Zeit im Zusammenhange darzustellen. Ein Theil der gegenwärtigen Bewegungen in der Kirche geht

von ihm aus, wie er denn überhaupt unter den neueren Theologen der erste gewesen ist, welcher die Idee der Kirche unter uns wieder lebendig gemacht hat. Man wird schon um deßwillen vielfach jetzt auf ihn zurückkommen müssen, nicht als auf eine Autorität, sondern als auf die Epoche der neuern Kirchenzeit. Unstreitig aber würde sich aus einer solchen Darstellung ergeben, daß Schl. ungleich historischer und praktischer über die Organisation der Kirche dachte, als viele seiner Anhänger, als jene abstracten Herrn, welche auf der Spur Schl. zu gehen meinen, wenn sie die Kirche in jedem Augenblicke atomistisch aus dem gläubigen Subjecte entstehen lassen, und das Leben der Kirche ohne allen realen Gemeinschaftsboden auf die individuelle, somit tausendfach verschiedene Aneignung des Erlösers in den einzelnen Subjecten beschränken wollen. Schl. wollte, — das zeigt selbst seine Dogmatik deutlich genug und seine Ethik fordert es, — die Kirche in jedem Augenblicke mit der frischen Lebenswurzel in den frommen Subjecten, aber zugleich auch in ihrem vollen historischen Stammes-, Zweige- und Blüthenleben, kurz den vollen historischen Lebensbaum der Kirche. Das absolute immer von vorn Anfangen, ohne alle historische Anknüpfung, kann er nicht gewollt haben. Eine solche Penelopeweberei widerspricht seiner ethischen Weltanschauung, wonach, wie die Gesammtheit, die Gemeinschaft allezeit ihre Lebensfrische in den Subjecten hat, so diese durch Natur und Geschichte der schon vorhandenen Gemeinschaft eingepflanzt sind, und zwischen beiden Factoren des sittlichen Lebens eine stetige Gegenseitigkeit und Wechselwirkung statt findet.

Anzeige-Blatt.

Bei **Friedrich Perthes** in Hamburg ist so eben erschienen:

Tholuck's, Aug., Predigten über Hauptstücke des christlichen Glaubens und Lebens. 3r Band. 2te Auflage. 1 Thlr. 14 Sgr.
Der 1., 2. u. 3te Band 5 — — Sgr.

Von demselben Verfasser erschienen:

— Commentar zu dem Evangelio Johannis. 6te Aufl. 1 Thlr. 20 Sgr.
— die Lehre von der Sünde und vom Erlöser. 6. Auflage. 1 Thlr. 15 Sgr.
— Auslegung der Bergpredigt Christi. 3. Auflage. 2 Thlr. 4 Sgr.
— Commentar zum Brief an die Hebräer. 2. Auflage. 2 Thlr. 15 Sgr.
— das alte Testament im neuen Testament. 2. Aufl. 15 Sgr.
— eine Sammlung Predigten, in dem akademischen Gottesdienst der Universität Halle gehalten.
1. u. 2. Sammlg. fehlen.
3. — 22½ Sgr.
4. — 26¼ —
5. — 26¼ —
6. — 26¼ —
— die Glaubwürdigkeit der evangelischen Geschichte. 2. Aufl. 2 Thlr.
— vermischte Schriften apologetischen Inhalts. 2 Theile. 4 Thlr.
— Stunden christlicher Andacht. 4. Auflage. 2 Thlr.
— Commentatio de vi, quam Graeca philosophia in theologiam tum Muhammedanorum tum Iudaeorum exercuerit.
Pars I. 10 Sgr.
— II. de ortu cabbalae 11¼ —

„zu solchen Ufern tragen, an welchen befreundete Seelen ihre „Hütten bauen. Es bringt Freundesgrüße aus einem Kreise, den „ich gläubig nenne in meinem Sinne des Wortes, und möchte noch „mehr Herzen draußen gewinnen und frei machen durch die Wahrheit," — so glauben wir damit das Buch eindringlich zur Anschaffung empfohlen zu haben.

---

enthält sämmtliche von Herrn Dr. Harleß vom 1. Advent 1847 bis zum 6. Sonntage nach Trinitatis 1848 in Leipzig gehaltenen Predigten, 20 an der Zahl.

Auch in der Folge werden alle Predigten des gefeierten Kanzelredners in meinem Verlage erscheinen und stets einige Tage, nachdem sie gehalten sind, den Subscribenten auf Verlangen einzeln zugesandt werden.

Vom zweiten Band, welcher aus den nächstfolgenden 20 Predigten besteht, sind bereits drei Predigten erschienen.

Subscriptionspreis für einen Band von 20 Predigten 1 Thaler.

Leipzig, September 1848. **B. G. Teubner.**

Bei **Fr. Frommann** in Jena ist erschienen:

M. Johann Gottlob Heym's

vollständige Sammlung von Predigten für christliche Landleute

über alle Sonn- und Festtagsepisteln des ganzen Jahres

zur häuslichen Erhebung und zum Vorlesen in Kirchen.

Nebst einer kurzen Lebensbeschreibung des Verfassers.

Vierte Auflage.

46½ Bogen gr. 8. Preis 1⅔ Thlr.

Mit dem Erscheinen dieses Bandes ist nun diese für ihren Zweck klassische Predigtsammlung wieder vollständig zu haben, da im vorigen Jahre desselben Verfassers Predigten über die Evangelien (achte Auflage) in zwei Ausgaben zu 1⅓ und zu 1⅔ Thlr. erschienen sind.

So eben ist erschienen

— **Stuttgart**, Verlag von **S. G. Liesching** —

und in allen Buchhandlungen zu haben:

Die Grundlehren des Heils

entwickelt aus dem

Princip der Liebe

von

Ludwig Schöberlein,

Repetent an der Universität zu Erlangen.

gr. 8. 11 Bogen auf fein Velin. Preis geb. — 28 Sgr. oder 1 Fl. 36 Kr.

Gotha, Druck der Engelhard-Reyherschen Hofbuchdruckerei.

Theologische Studien und Kritiken.

Eine Zeitschrift

für

das gesammte Gebiet der Theologie,

in Verbindung mit

D. Gieseler, D. Lücke und D. Nitzsch,

herausgegeben

von

D. C. Ullmann und D. F. W. C. Umbreit,

Professoren an der Universität zu Heidelberg.

Jahrgang 1849 zweites Heft.

Hamburg,

bei Friedrich Perthes.

1849.

Abhandlungen.

1.

Ueber den ersten Brief des Johannes und sein Verhältniß zum vierten Evangelium.

Von

D. Wilibald Grimm,

Professor der Theologie zu Jena.

In dem ersten Hefte der theologischen Studien und Kritiken vom Jahr 1847 habe ich die Ansicht der neutübingischen kritischen Schule von dem Verhältniß zwischen dem ersten johanneischen Briefe und dem vierten Evangelium, einem bekannten Präjudicialpuncte in der Streitfrage über den apostolischen und johanneischen Ursprung dieses Evangeliums, beurtheilt. Schon damals hatten sowohl der Meister jener Schule, als auch mehrere seiner Jünger gegen die Identität des Verfassers der beiden neutestamentlichen Schriften sich ausgesprochen a), aber nur von Zeller war eine Begründung der Behauptung versucht worden durch Nachweisung angeblicher Differenzen in einzelnen Lehrbestimmungen, daher ich die genannte kleine Abhandlung hauptsächlich gegen diesen

---

a) Meine in den theol. Studd. u. Kritt. 1847. I. S. 178. gegebene Relation ist dahin zu berichtigen, daß auch Schwegler (Nachapostol. Zeitalter. II, 349.) einen verschiedenen Ursprung der beiden Schriften annimmt, aber weder über das Prioritätsverhältniß derselben sich ausspricht, noch auch den johanneischen Briefen in dem von ihm construirten Entwickelungsgange des Christenthums in den zwei ersten Jahrhunderten ihre Stelle anweist.

Gelehrten zu richten hatte. In einer etwas gereizten und bitteren Erwiederung auf meine Bemerkungen über den Charakter der tübinger Kritik versprach Hr. Zeller (vgl. dessen theol. Jahrbücher. 1847. 1. H. S. 136 f.), auf unsere Streitfrage bald ausführlicher zurückzukommen. Wir haben indeß bis jetzt einer solchen, auch für die Gegner der tübinger Kritik sicherlich interessanten, Abhandlung vergebens entgegengesehen. Dagegen hat in dem so eben erschienenen dritten Hefte der theol. Jahrbücher vom J. 1848, in der Abhandlung „die johanneischen Briefe, ein Beitrag zur Geschichte des Kanon", S. 293 ff. der Stifter und Meister der Schule selber die Sache einer eingehenderen Beurtheilung unterzogen und die Verschiedenheit des Verfassers der beiden den Namen des Johannes tragenden Schriften durch zum Theil neue Gründe zu erhärten gesucht. Während aber Zeller aus den vermeintlichen dogmatischen Differenzen die Folgerung gezogen hatte, „daß der Brief einer früheren dogmatischen Entwickelungsform angehöre, als das Evangelium, möge er nun von demselben oder einem anderen Verfasser wirklich früher geschrieben, oder möge er dem Evangelisten von einem solchen nachgebildet worden seyn, der sich seine eigenthümlichen Anschauungen nicht ganz anzueignen vermochte", erklärt Baur lediglich den dritten Fall für statthaft und nimmt denselben als entschiedene Thatsache an. Und allerdings ist nur die Annahme dieses dritten Falles geeignet, die baur'sche Kritik der johanneischen Schriften abzuschließen und zur vollen Consequenz zu bringen. Achten wir freilich auf die Art, wie Baur in der Kritik der kleineren paulinischen Briefe in denselben einen fortschreitenden späteren Entwickelungsgang des ursprünglichen und persönlichen paulinischen Lehrbegriffs nachzuweisen sucht und je nach den vermeintlichen Stadien der Fortbildung die einzelnen Briefe an verschiedene Verfasser und Zeiten der nachapostolischen Kirche vertheilt, so sollte man nach Analogie dieses Verfahrens die Annahme des

zweiten jener von Hrn. Zeller gesetzten drei Fälle erwarten, indem nach der Behauptung der Tübinger das vierte Evangelium ein weit höher entwickeltes und geistigeres Christenthum enthält, als der erste johanneische Brief a). Aber bei Annahme dieses Falles würde sich die baur'sche Kritik in eine schwer zu lösende Schwierigkeit verwickeln, weil alsdann, bei der unleugbaren Verwandtschaft der beiden Schriften in Inhalt und Form, der Evangelist der Nachahmer des Briefs seyn müßte, eine solche Abhängigkeit aber, ein solcher Mangel an Originalität unbegreiflich wäre an einem Manne, der nach einstimmiger Ansicht der Tübinger den Ruhm behauptet, die gereifteste Frucht der ältesten christlichen Lehrentwickelung, die ideellste und geistigste Verklärung des vor dem Auftritt des Apostels Paulus in der Hülle eines rohen jüdischen Realismus verpuppten Christenthums der Nachwelt überliefert zu haben. Unverkennbar ist diese Schwierigkeit, in welche die Annahme des zweiten der von Herrn Zeller gesetzten drei Fälle die tübingische Kritik verwickeln würde, der Grund gewesen, welcher Hrn. D. Baur, wie wenig er auch hierüber sich ausspricht, bewogen hat, den Brief und nicht das Evangelium für die Nachbildung zu erklären.

Bisher ist man immer der Ansicht gewesen, die enge Verwandtschaft des ersten johanneischen Briefs mit dem vierten Evangelium sey eine durchaus selbständige, von jeder plumpen und sklavischen Nachahmung, von jeglicher Entstellung, jeglichem Mißverständniß johanneischer Gedanken und Redeweisen freie Verwandtschaft. Hr. D. Baur erwiedert hierauf: „Gibt es denn nicht auch Nachahmer, welche das Original, das sie vor sich haben, so glücklich nachzubilden

a) Aus diesem Grunde nehmen unter Baur's Schülern Schnitzer (in der neuen jenaischen Litt.-Zeit. 1846. Nr. 99. S. 394.) und Plank („Judenthum und Urchristenthum", in Zeller's theoll. Jahrbb. 1847. S. 473.) eine frühere Abfassungszeit des Briefs an, und zwar mit entschiedener Neigung zur Annahme verschiedener Verfasser des Briefs und des Evangeliums.

im Stande sind, daß sie ganz im Geiste desselben schreiben und doch nur Nachahmer sind?" Nun, wenn es solche Nachahmungen gibt, die sich durchaus nicht vom Original unterscheiden lassen, dann fehlt es in dergleichen Fällen an jedem Kriterium, um die Nachahmung vom Original, das Abgeleitete vom Ursprünglichen zu unterscheiden, und beim Mangel an äußeren Gründen für oder wider die Echtheit der einen oder anderen Schrift wird sich die besonnene und bescheidene Kritik nicht erlauben, ein entschiedenes und zuversichtliches Urtheil auszusprechen, oder eine unsichere Vermuthung als unumstößliches Resultat zu verkündigen und Anderen aufdrängen zu wollen. Einen Beweis gegen die Originalität des Briefs findet Baur in dem Umstande, daß „in ihm nicht einmal eine aus dem Evangelium genommene Idee auf selbständige Weise in einem tiefer gehenden Zusammenhange entwickelt sey." Allein wenn auch der Briefsteller dieser Anforderung in dem Maße, wie es Hr. Baur wünscht, entsprochen hätte, wir glauben, er würde letzteren doch nicht zufrieden stellen, sondern Hr. Baur würde alsdann erwidern, er sehe nicht ein, warum nicht auch ein Anderer gewisse aus dem vierten Evangelium entnommene Gedanken frei und selbständig habe verarbeiten können. Eine so capriciöse Kritik ist in keinem Falle um eine ihren Intentionen und vorgefaßten Meinungen günstige Antwort in Verlegenheit. Wenn aber in dem Briefe die Pflicht der sittlichen Lauterkeit in Zusammenhang mit der wahren Gotteserkenntniß und Gottesgemeinschaft (1, 5 ff. 4, 7 f.) gebracht oder die Pflicht der Bruderliebe als nothwendige Frucht der Liebe Gottes gegen uns und unserer Liebe zu Gott (4, 10 ff.), und des durch Christum vermittelten neuen höheren Lebens (3, 14 f.) dargestellt, oder wenn der Mangel an Liebe und der Bruderhaß in seiner äußersten Spitze als Mordlust aufgefaßt (3, 12 ff.), oder wenn die Theilnahme am Segen des Versöhnungstodes Jesu an die Erfüllung der Pflicht der Selbsterkenntniß und Demuth, so wie an das Streben nach sitt-

licher Lauterkeit geknüpft wird (1, 7 ff.): sind dieß nicht Gedanken des vierten Evangeliums, die hier von einer neuen Seite erfaßt und eingeschärft werden? Sicherlich würde Baur es urgiren und als eine ihm willkommene Erscheinung benutzen, wenn der Brief gar keine ihm eigenthümlichen Gedanken und Warnungen enthielte, sondern Alles, was er bietet, mit dem Evangelium gemein hätte. Da nun aber das Gegentheil stattfindet, so werden die dem Briefe eigenthümlichen Erscheinungen, wie der Begriff der Todsünde (Kap. 5, 16 ff.), als etwas dem Evangelisten Frembartiges in Anspruch genommen und als Grund gegen die Einheit des Verfassers der beiden Schriften benutzt, wie wir weiter unten sehen werden. — „Was der Brief enthält," das sind nach Baur's Behauptung nur „einzelne aus dem reichen Inhalt des Evangeliums entlehnte Ideen und Sätze, welche hier, um ihnen eine praktische Beziehung auf die christliche Lebensgemeinschaft zu geben, in die Form eines Ermahnungsschreibens gebracht sind." Wäre dieß aber wirklich in jeder Beziehung der Fall, so begreift man doch nicht, warum es nothwendig von einem Anderen habe geschehen müssen und der Evangelist nicht selber die Veranlassung gehabt und das Bedürfniß gefühlt haben könne, Solches zu thun. Das sieht wohl Jeder ein. — Hr. D. Baur bemerkt ferner: „Hat der Brief einen leitenden Grundgedanken, so hat man in jedem Falle Mühe, ihn auch nur so weit herauszufinden, daß man ihm durch einen größeren Theil seines Inhalts nachgehen kann." Allein auch diese Erscheinung, wenn sie wirklich begründet wäre, könnte doch für sich allein noch keine Instanz abgeben gegen die Abfassung des Briefs durch den vierten Evangelisten. Wir meinen aber, es erfordere keine sonderliche Mühe, den Inhalt des Briefs im Allgemeinen, wie im Einzelnen auf die Eine Grundidee zurückzuführen, die Idee des lebendigen und lebendig machenden Glaubens an Jesum, den im Fleische erschienenen Christus und Gottessohn, unseren Erlöser und Versöhner mit Gott,

Und da dieser Glaube als lebendiges Princip das Leben des Christen bestimmen und regeln soll, so ergeben sich hieraus die wiederholten Ermahnungen zur Erfüllung des Gebotes der Liebe und zum Streben nach sittlicher Lauterkeit in Gemäßheit des erhabenen Beispiels Jesu, ferner die Warnungen vor bloßem Scheinchristenthume, namentlich vor falschem Vertrauen auf den Versöhnungstod Jesu (1, 6 ff.), besonders aber vor Gefahren, welche jenen Glauben zu stören oder zu trüben droheten, besonders von Seiten gewisser Irrlehrer (2, 18 ff. 4, 1 ff.).

Da nun Baur im Inhalte des Briefs solche Gedanken vermißt, „die bei aller Verwandtschaft mit dem Evangelium doch zugleich eine höhere selbständige Bedeutung hätten," so meint er, „es könne nur die Form die Hauptsache seyn." „Aber," fährt er fort, „gerade eine Form der Darstellung, welche, wie die johanneische, mit ihren so einfach gebildeten Sätzen und Gegensätzen, ihren immer wiederkehrenden Variationen desselben Gedankens, mit dem Prägnanten, Sinnigen, Geheimnißvollen ihrer Ausdrucksweise, dem sinnlichen Anhauch, welchen sie dem geistigen Gedankeninhalt zu geben weiß, mit allem demjenigen, was man die johanneische Mystik im Unterschiede von der paulinischen Dialektik nennen kann, einen eigenen Typus, ein eigenes genus loquendi in sich ausgeprägt hat, kann auch um so eher nachgebildet werden, sie kann, sobald einmal die Gedanken gegeben sind, als bloße Form, als eine gewisse Manier der Darstellung gehandhabt werden, wie dieß bei der mit dem Inhalt weit tiefer verwachsenen dialektischen Darstellung des Apostels Paulus nicht eben möglich ist" (a. a. O. S. 297 f.). Allein, von dem angeblichen Mangel an jeder Eigenthümlichkeit im Inhalte für jetzt ganz abgesehen, kann die Nachahmung der bloßen johanneischen Form doch keine so ganz leichte Sache seyn, wie das Verhältniß des unechten Anhangs zum Evangelium (Kap. 21.) beweist, indem der Verfasser dieses Anhanges bei aller Angewöhnung johanne-

ischer Form auch allerlei Unjohanneisches aus dem eigenen Sprachgebrauche einfließen läßt und durch sein Streben nach johanneischer Eigenthümlichkeit in Affectation und Zirrerei verfällt. Wir erinnern nur an die Weitschweifigkeit in Kenntlichmachung des Apostels Johannes in V. 20., an die krankhafte Ueberbietung des Gedankens von Kap. 20, 30. durch die mönströse Hyperbel in 21, 25.

Nachdem sich Baur in dem bisher besprochenen allgemeinen Raisonnement über die Nichtidentität des Briefstellers mit dem Evangelisten ausgesprochen hat, zählt er die einzelnen Erscheinungen in dem Briefe auf, die nach seiner Meinung diese Nichtidentität außer Zweifel setzen. Diese Erscheinungen zerfallen in drei Classen: 1) offenbare Nachahmungen von Stellen des Evangeliums; 2) dogmatische Differenzen und 3) in gewisser Beziehung auch Berücksichtigung von Verhältnissen und Meinungen in der zweiten Hälfte des zweiten Jahrhunderts.

In die erste Kategorie setzt Baur die Stellen Kap. 1, 1—4. und Kap. 5, 6 u. 9. Das Proömium (1; 1—4.) soll eine Zusammenwebung von Reminiscenzen an die Stellen des Evangeliums Kap. 1, 14. 18. 20, 27. 17, 2. 13. 21. (und doch wohl auch von Kap. 16, 24. wegen ἵνα ἡ χαρὰ ὑμῶν ᾖ πεπληρωμένη) seyn, durch welche der Briefsteller sich als den Evangelisten kenntlich zu machen suche. Auch in Kap. 1, 5 f. „blicke der Prolog des Evangeliums noch durch in dem Gegensatze von Licht und Finsterniß, in welchen der Schriftsteller sich für die praktische Aufgabe seines Schreibens hineinstelle." Man höre und staune! Ist wohl jemals von Seiten einer Hyperkritik eine willkürlichere Behauptung aufgestellt worden? Während sonst die Tübinger alle möglichen Sophismen und Ausflüchte zu Hülfe nehmen, um den an Johanneisches anklingenden ältesten patristischen Stellen ihren Charakter als Reminiscenzen zu bestreiten, scheut sich hier der Meister der Schule nicht, den Inhalt des Proömiums zu unserem Briefe für „eine Reihe von Bestim-

mungen" zu erklären, „die so sichtbar nur Reminiscenzen aus dem Evangelium sind." Gesetzt, das fragliche Proömium fände sich in einem ignatianischen Briefe oder bei Justin dem Märtyrer, und ein conservativer Kritiker fände darin nur ganz freie Reminiscenzen und Anklänge an die genannten Stellen des vierten Evangeliums, wie hart würde ihn Baur anlassen! Gehören auch die Gedanken und, mit Ausnahme von ψηλαφᾶν und κοινωνία, auch die Worte dieses Proömiums dem vierten Evangelium an, so macht doch dasselbe gleich beim ersten Blick auf jeden Unbefangenen den Eindruck der Rede eines Mannes, der mit seinem Sprach- und Gedankeneigenthum frei und selbständig zu schalten und zu walten weiß. Eigenthümlich aber ist diesem Proömium die abstracte Bezeichnung des Logos durch ὃ ἦν ἀπ' ἀρχῆς, „welches Wesen von Anfang an war" a); eigenthümlich und wegen ihrer offenbar antidoketischen Beziehung mit der einen anderen Charakter tragenden und eine andere Tendenz verfolgenden Erzählung im Evang. 20, 19 ff. in keinen Vergleich zu stellen die Hervorhebung der unmittelbarsten und allseitigsten sinnlichen Wahrnehmung der Erscheinung des Logos im Fleische; eigenthümlich in dem Sinne, wie sie hier gemacht wird, die Zusammenstellung von λόγος ζωῆς (Leben in sich tragender und Leben ausströmender Logos), eigenthümlich endlich die Bezeichnung der im Ev. 17, 21. ausgedrückten Idee durch das Wort κοινωνία. Auch weicht Bau und Anlage des Satzes, der das Proömium bildet, in Einfügung der Parenthese in V. 2, und in Reassumtion des Gedankens von V. 1. in V. 3, von der gewöhnlichen Leichtigkeit und Simplicität der johanneischen Satzbildung ab und ähnelt mehr der paulinischen Art, ohne doch deßhalb unjohanneisch zu seyn, indem auch das Evangelium einige Beispiele verschlungener Perioden bietet (vgl. 6, 22—24. 13, 1—4.)

---

a) Vgl. Otto Fridol. Fritzsche in Fritzschiorum Opuscull. p. 292.

Sicherlich würde ein Nachahmer des Evangeliums die gewöhnliche einfache und leichte johanneische Satzbildung, nicht aber das Ungewöhnliche und Seltenere zum Muster genommen haben. Am wenigsten vermag ich mir die Wahl von Inhalt und Form dieses Proömiums mit denjenigen Verhältnissen zusammenzureimen, unter denen nach Baur's Annahme unser Brief geschrieben seyn müßte. Nach der baur'schen Hypothese nämlich ist das vierte Evangelium erst ums J. 150 von einem unbekannten Manne verfaßt, der als der Apostel Johannes gelten wollte. Ehe nun ein anderer Unbekannter zur Erreichung gewisser didaktischer und praktisch-kirchlicher Tendenzen es für gerathen und angemessen halten konnte, ebenfalls in der Rolle jenes Apostels aufzutreten (denn das wollte er nach Baur's ausdrücklicher Voraussetzung, a. a. O. S. 299.) und die Art des vierten Evangeliums in einer Schrift von brieflicher Form nachzuahmen, mußte dieses Evangelium doch wohl schon als johanneisches Product anerkannt seyn und eine gewisse Verbreitung erlangt haben, und so könnte unser Brief schwerlich vor dem Jahre 160 verfaßt seyn. Um diese Zeit waren aber, was selbst die baur'sche Schule nicht ableugnen kann, zehn paulinische Briefe und höchst wahrscheinlich auch der erste petrinische in der Kirche allgemein verbreitet. Alle diese Briefe tragen den Namen des Verfassers mit der Adresse an die betreffenden Gemeinden, so wie den gewöhnlichen apostolischen Segenswunsch an der Spitze. Da hält es doch nun sehr schwer, — Baur mag dagegen sagen, was er will, — sich vorzustellen, daß ein Unbekannter, der in unserem Briefe die Rolle des Apostels Johannes spielen wollte, diesen feststehenden Typus apostolischer Briefstellerei verlassen haben sollte. Das Beispiel des Hebräerbriefs kann nicht entgegengehalten werden, da dessen Verfasser weder als Paulus, noch überhaupt als Apostel gelten will. Oder wollte sich der Verfasser unseres Briefs nicht mit dem Namen des Johannes bezeichnen, dann, glaube ich, hätte ihm als

einem Nachahmer wohl die Selbstbezeichnung des Apostels im vierten Evangelium am nächsten gelegen, und er würde, um sich mit dem Verfasser dieses Evangeliums zu identificiren, in möglichstem Anschluß sowohl an den gewöhnlichen Typus apostolischer Briefstellerei, als auch an die johanneische Art den Brief etwa in folgender Weise eröffnet haben: Ὁ μαθητής, ὃν ἠγάπα ὁ κύριος, τοῖς ἀδελφοῖς αὐτοῦ (oder τοῖς τεκνίοις αὐτοῦ). Κοινωνία ὑμῖν μετὰ τοῦ πατρὸς καὶ μετὰ τοῦ υἱοῦ αὐτοῦ. Die Hauptsache aber ist, daß, wie sehr das Proömium unseres Briefs in seiner äußeren Form von den Eingängen der paulinischen und übrigen katholischen Briefe abweicht, es doch in der Sache und dem Gehalte mit ihnen übereinstimmt, indem sich der Verfasser für einen Augenzeugen der leiblichen Erscheinung des menschgewordenen Logos, als Apostel (vgl. Apostelg. 1,21 ff.) und Lehrer der Gemeinden erklärt, die Angabe des Zweckes aber, die Leser zur Gemeinschaft mit Gott und Christus zu führen, auf den Inhalt des sonst zu Anfang der Briefe üblichen Segenswunsches hinauskömmt. Nur den Namen des Briefstellers vermißt man. Schwerlich aber würde ein Falsarius, der in der Rolle des Apostels Johannes durch die briefliche Form der Schrift für gewisse Zwecke wirken wollte, in so eigenthümlicher Weise bei seinen Zeitgenossen sich eingeführt haben. Vielmehr hat gerade die Originalität, die Lebendigkeit und geistige Frische dieses Proömiums schon auf Unzählige den Eindruck gemacht, daß hier ein Mann aus der freudigsten Erfahrung des Augenzeugen und in göttlicher Begeisterung für seinen erhabenen Beruf spreche, und gar Manche, die sich der Zweifel am apostolischen Ursprunge des Evangeliums nicht erwehren konnten, wurden durch den Eindruck dieses Briefes zur Besinnung gebracht und vor voreiligem Aburtheilen über den Ursprung des vierten Evangeliums bewahrt.

Als die zweite Stelle, welche beweisen soll, daß der Briefsteller „den Stoff seines Schreibens erst aus dem Evan-

gelium zusammengesucht" habe, macht Hr. Baur Kap. 5, 9. in Verbindung mit V. 6. geltend. Der Verfasser des Briefs habe nämlich die Stellen Evang. 19, 34. 5, 31 ff. 8, 13 ff. vor Augen gehabt und sey nur von diesen Stellen aus auf den in 5, 6 ff. enthaltenen Gedanken gekommen. Verwundert ruft Baur (S. 303.) aus: „Welches Moment hat nun aber diese Argumentation, diese Unterscheidung eines menschlichen, auf jener Bestimmung des mosaischen Gesetzes (5 Mos. 17, 6. 19, 15.) beruhenden Zeugnisses und des göttlichen? Im Evangelium hat die Anwendung jener mosaischen Regel wenigstens insofern ihren guten Sinn, als die Juden, mit welchen Jesus in einer Streitunterredung begriffen ist, wenn sie die so klar vor Augen liegende Göttlichkeit der Wunder Jesu leugnen oder den in ihnen für seine messianische Bestimmung zeugenden Vater nicht anerkennen, mit ihrem eigenen Gesetz dialektisch geschlagen werden sollen; sie sind als überwiesen anzusehen, da die zwei Zeugen, die sie selbst sonst zu einem solchen Zeugniß verlangen, auch hier nicht fehlen. — Hat nun aber schon diese Argumentation mehr nur einen dialektischen Charakter — —, so sieht man im Briefe, in welchem nicht dasselbe polemische Interesse ist, wie im Evangelium, vollends nicht, welche Spitze das Argument mit den drei Zeugen haben soll." Es sey nur ein matter Nachklang der Polemik des Evangeliums. Die Drei, die da zeugen sollen, seyen erst auf künstliche Weise herbeigeschafft. Man begreife nicht, was zwischen μαρτυρία τῶν ἀνθρώπων und μαρτυρία τοῦ θεοῦ für ein Gegensatz stattfinde, da letztere dasselbe zu ihrem Inhalte habe, wie erstere und nur darum als göttliches Zeugniß prädicirt werde, weil der in Wasser und Blut zeugende Geist selbst göttlicher Natur sey. Die μαρτυρία τῶν ἀνθρώπων unterscheide sich von der μαρτυρία τοῦ θεοῦ einzig nur dadurch, daß die Drei, Geist, Wasser und Blut, als drei gezählt werden. Die μαρτυρία τῶν ἀνθρώπων werde aber zur leeren Spielerei, wenn sie in nichts Anderem bestehe, als in dem numerischen Verhält-

niß zu einander, und selbst dieses sogleich wieder dadurch von selbst sich aufhebe, daß gesagt werde, der in jenen Drei Zeugende sey Gott. „Wie können sie," fragt Baur, „als drei Zeugen auch nur scheinbar gezählt werden, wenn es doch in Wahrheit nicht drei sind, sondern nur Einer, Gott oder der Geist?" Hr. Baur glaubt, hier ein unwirrbares Gewebe von Schwierigkeiten aufgewiesen zu haben; dieselben sind aber zum bei Weitem größten Theile nur eingebildet, oder so weit sie Grund haben, vermögen sie durchaus nicht die allgemeine Ueberzeugung von der Identität des Briefstellers und des vierten Evangelisten zu erschüttern. Ein Verhältniß zwischen der μαρτυρία τῶν ἀνθρώπων und der μαρτυρία τοῦ θεοῦ, wie es Baur statuirt, als ob beide Zeugnisse denselben Inhalt hätten und in Wasser, Blut und Geist das menschliche Zeugniß sich äußere, findet durchaus nicht statt und ist auch, so viel wir wissen, noch von keinem Ausleger angenommen worden, sondern es wird einzig und allein das in Wasser, Blut und Geist sich äußernde göttliche Zeugniß geltend gemacht, und V. 9. hat den Sinn: Wenn nach der bekannten mosaischen Rechtsbestimmung dreifaches menschliches Zeugniß rechtsgültig ist, um wie viel mehr muß man das Zeugniß Gottes annehmen und gelten lassen (weil, was Gott bezeugt, der Natur der Sache nach beweiskräftiger seyn muß, als was Menschen zeugen; es findet also eine argumentatio a minori ad maius statt). Denn das Zeugniß jener Drei (αὕτη) ist das von Gott über seinen Sohn abgelegte Zeugniß, da der durch Wasser und Blut wirkende Geist von Gott ausgeht. Von einem speciellen, auf die Würde Jesu als Messias und Sohn Gottes sich beziehenden Inhalt des menschlichen Zeugnisses ist durchaus keine Rede. Und wie hätte es auch dem Briefsteller auf seinem Standpuncte in den Sinn kommen können, die Ueberzeugung von dieser Würde auf menschliches Zeugniß zu gründen? Dagegen liegt allerdings darin eine Schwierigkeit, daß Wasser und Blut, d. h. die

Wirkungen der christlichen Taufe und des Todes Jesu (denn daß Baur *αἷμα* fälschlich vom Abendmahle versteht, trägt für die Entscheidung der vorliegenden Frage nichts aus), als durch welche der heilige Geist Zeugniß ablegt, als besondere Zeugnisse neben dem Zeugnisse des heiligen Geistes gezählt werden. Es geschieht dieß jedenfalls, um die von der mosaischen Gesetzesbestimmung geforderte Dreizahl beizuschaffen, während in Wahrheit nur Einer der Zeugende ist, Gott oder der heilige Geist. Allein auch mit der Stelle des Evangeliums Kap. 8, 14 ff. hat es dieselbe Bewandtniß. Auch hier werden die zwei Zeugen nur künstlich beigeschafft, sofern ja Jesus nicht als gewöhnlicher Mensch von sich selbst zeugt, sondern sofern der Vater mit ihm ist und im sichersten und freudigsten Bewußtseyn seines göttlichen Ursprungs, seiner Einheit und Gemeinschaft mit dem Vater. Wenn also Jesus hier behauptet, durch sein Selbstzeugniß und durch das Zeugniß Gottes werde der mosaischen Rechtsregel Genüge geleistet, so ist es auch hier, streng genommen, nur Ein Zeugniß, dasjenige Gottes, indem jenes Bewußtseyn Jesu von sich selbst doch auch nur eine Wirkung Gottes war und nur als solche in Betracht kommen konnte, ebenso wie seine durch Gottes Kraft verrichteten Wunder. In beiden Stellen geschieht die Beweisführung offenbar in dialektisch-rabbinischer Art, deren objective Gültigkeit nicht nach den Anforderungen rationeller Logik zu bemessen ist, so wenig als ähnliche Argumentationen in den paulinischen Briefen. Allerdings waltet in dem Briefe nicht dasselbe polemische Interesse ob, wie in der Stelle des Evangeliums gegen die ungläubigen Juden, die mit der Auctorität ihres eigenen Gesetzes geschlagen werden sollten, während die Gemeinden, an welche der Brief gerichtet ist, zum größten Theil aus Heidenchristen bestanden. Indessen erhellt aus 2 Kor. 13, 1. (einer von Hrn. Baur nicht beachteten Stelle), daß jene mosaische Gesetzesbestimmung für menschliche Rechtsfälle auch in überwiegend heidenchristlichen Gemeinden nicht

unbekannt gewesen seyn kann, dergestalt, daß Paulus kein Bedenken trägt, dieselbe geltend zu machen in einem Falle, der mit demjenigen im Evang. Joh. 8, 14 ff. in keinen Vergleich zu stellen ist. Und zwar ist, wie die Verlegenheit der Ausleger und die große Verschiedenheit ihrer Erklärungen beweist, der Sinn dieser Berufung auf die mosaische Rechtsregel in 2 Kor. 13, 1. so unklar, daß, wenn wir dieser Erscheinung in einem der kleineren paulinischen Briefe begegneten, Baur kaum einen Augenblick anstehen würde, dieselbe als einen Hauptbeweis gegen die paulinische Abfassung des Briefs zu benutzen.

Als dogmatische Differenzen zwischen den beiden fraglichen Schriften macht Baur beinahe dieselben Erscheinungen geltend, wie früher Zeller, weßhalb ich in dieser Beziehung nur auf meine oben genannte Abhandlung in den Studien und Kritiken zu verweisen habe. Unter diesen angeblichen Differenzen steht, wie zu erwarten war, diejenige zwischen den Stellen Evang. 19, 34. und 1. Br. 5, 6. obenan, natürlich unter Voraussetzung des abenteuerlichen Sinnes, den Baur ihnen unterlegt und den er jetzt gegen gewisse Einwendungen zu vertheidigen sucht. Hr. Baur versteht nämlich in 1 Joh. 5, 6. mit Zeller das Blut vom Abendmahle a), sucht jedoch, was Zeller unterlassen hatte, diese Erklärung tiefer zu begründen (S. 301 f. 307 f.). „Sey nämlich," behauptet er, „einmal bei dem Blute an den Tod Jesu zu denken, so hätte der Verf. des Briefs (in Wasser und Blut) sehr Heterogenes zusammen genannt, wenn er das Blut als das Symbol des Todes nicht aufs Abendmahl bezogen hätte." Aber jeder in der biblischen Theologie irgend Bewanderte muß wissen, daß

---

a) Also nicht, wie ich ihn nach einer Andeutung desselben in Zeller's Jahrbüchern 1844. S. 166. verstanden zu haben glaubte und demgemäß in den Studd. u. Kritiken 1847. S. 180 f. referirt hatte, von den Wirkungen des Todes Jesu.

Beides, die Taufe und Jesu Tod, unter den gemeinsamen Gesichtspunct der Sühnungs- und Reinigungsmittel fallen; als solche werden sie auch öfters im N. T. zusammen genannt (vgl. meine Abhandl. in den Studd. u. Kritiken 1847. S. 184.). Hr. Baur bemerkt weiter: „Wenn man auch das ἐλθεῖν δι' ὕδατος oder ἐν ὕδατι auf die Einsetzung der Taufe durch Jesum beziehe, so müsse doch, da dieses ἐλθεῖν in dem stehenden Ritus der Taufe etwas Bleibendes geworden sey, das Gleiche der Analogie wegen von dem ἐλθεῖν δι' αἵματος oder ἐν αἵματι gelten, es müsse auch dieses ἐλθεῖν ein fortdauerndes seyn, und folglich lasse sich von dem Blute, als dem Symbole des Todes Jesu, die Beziehung auf den stehenden Ritus des Abendmahles nicht trennen." Als ob die Wirkungen des Todes Jesu in dem Bewußtseyn der Versöhnung und des Friedens mit Gott nicht auch etwas Stehendes und Bleibendes wären, ganz abgesehen davon, daß der Aorist ἐλθών wie häufig nur als erzählendes Tempus gebraucht ist! Endlich soll Wasser und Blut schon in dem bekannten Fragmente des Apollinaris (ὁ παῖς θεοῦ - - ὁ τὴν ἁγίαν πλευρὰν ἐκκεντηθεὶς, ὁ ἐκχέας ἐκ τῆς πλευρᾶς αὐτοῦ τὰ δύο πάλιν καθάρσια, ὕδωρ καὶ αἷμα, λόγον καὶ πνεῦμα) a) von Taufe und Abendmahl verstanden worden seyn; Wasser und Blut sollen hier „als die Elemente der Taufe und des Abendmahles auf materielle Weise dasselbe" seyn, „was λόγος und πνεῦμα als die beiden Formen der Wirksamkeit des erhöhten Christus im geistigen Sinne seyen." Diese Bemerkung Baur's ist mir völlig unverständlich. Jedenfalls ist das Fragment in Bezug auf λόγος und πνεῦμα zu unklar, als daß wir eine nur einigermaßen wahrscheinliche Vermuthung darauf gründen dürfen. Denn es läßt sich weder ermitteln, in welcher Beziehung λόγος und

a) Vgl. Routh: Reliquiae sacrae. T. I. (Oxon. 1846. Edit. II.). p. 160 s.

πνεῦμα zu Wasser und Blut stehen, noch auch, ob λόγος den Logos als göttliches Mittelwesen oder vielmehr dasjenige bedeute, was wir mit dem Ausdruck Wort in der Zusammenstellung von „Wort und Geist" bezeichnen. Auf das Abendmahl aber kann das Wort αἷμα in dem Fragment um so weniger bezogen werden, als Apollinaris das aus der gestochenen Seite Christi geflossene Wasser und Blut ausdrücklich als τὰ δύο πάλιν καθάρσια, die zwei abermaligen (d. h. wohl, nachdem sie bereits vorbildlich gewesen waren zur Zeit des A. T., vgl. 2 Mos. 29, 4. 21.) Reinigungs- und Sühnmittel, bezeichnet. Auch bezeichnet αἷμα niemals so geradezu das Abendmahl, sondern überall, wo es in Beziehung auf Christum gebraucht ist, den blutigen Tod desselben oder seine heilbringenden Wirkungen, wie 1 Kor. 10, 16. Erst seit dem vierten Jahrhundert kam die Erklärung der Stelle 1 Joh. 5, 6. von Taufe und Abendmahl in Gang a). Bedenken wir aber, daß die Juden zur Zeit Jesu nicht nur eine Lustration durch eine messianische Taufe (Joh. 1, 25.) hofften, sondern auch, daß der Messias die von den Propheten dem Volke Israel verheißene allgemeine Sündenvergebung vermitteln werde b), und die Apostel diese Vermittelung hauptsächlich an den Tod Jesu knüpften, so werden wir den Gedanken, Jesus sey aufgetreten und habe sich als den erwarteten Gottessohn und Messias geltend gemacht oder bewährt durch Wasser und Blut, d. h. durch die heilsamen Wirkungen der von ihm eingesetzten Taufe und des von ihm erduldeten Sühnopfertodes, also durch die von ihm in Taufe und Sühnopfertod vermittelte Sündenvergebung und Versöhnung mit Gott, natürlich und wohlbegründet finden, und es dürfte Herr D. Baur keine Ursache haben, dasjenige, was Lücke zu d. St. über „solche ἔργα des Messias bemerkt,

a) Vgl. Routh a. a. O. S. 170.

b) Vgl. meine Institutio theologiae dogmaticae historico-critica (Ien. 1848), p. 408 s.

die in unmittelbarer Beziehung auf alttestamentliche Vorbedeutungen und Weissagungen stehen," für „willkürliche Behauptungen" zu erklären. — Die Ansicht Baur's von der zweiten Stelle, Evang. 19, 34., es werde durch das Herausfließen von Blut und Wasser aus der gestochenen Seite Jesu die durch dessen Tod bedingte Ausströmung des seither in leiblicher Hülle verschlossenen heiligen Geistes als eine Erfüllung der 7, 38 f. gegebenen Verheißung Jesu versinnbildet, hat als Erzeugniß freiester Phantasie so allgemeine Heiterkeit erregt, daß außer mir (in den Stud. u. Kritiken 1847. S. 181 ff.) Niemand eine Widerlegung derselben für nöthig befunden hat. Ich hatte dieser Erklärung folgende Bedenken entgegengesetzt: Erstens: Als Erfüllung der Verheißung Christi in Kap. 7, 38 f. könne der Evangelist die Sache schon darum nicht haben darstellen wollen, weil dort das Subject der Glaubende, in Kap. 19, 34. dagegen der sterbende Christus sey. Herr D. Baur erwiedert hierauf, „es habe ja der Glaubende das Princip seines Glaubens in Christus." Aber wie damit das von mir erhobene Bedenken beseitigt werde, werden Andere so wenig als ich begreifen. Zweitens: Unter Voraussetzung der Richtigkeit der baur'schen Erklärung, zumal im Hinblick auf Kap. 7, 38 f., wäre die Erwähnung des Blutes unnütz, ja störend gewesen, zumal dasselbe sogar zuerst genannt wird, während doch alle Bedeutung nur im Wasser liegen konnte. Denn wenn dieses aus dem getödteten Leibe floß, so werde schon hiemit der Gedanke versinnbildet, daß die Ausströmung des Geistes durch den Tod Jesu bedingt sey. Herr D. Baur weiß hierauf nichts weiter zu entgegnen, als „es möge zu der christlichen Anschauungsweise jener Zeit gehört haben, Wasser und Blut als die stehenden Symbole der von Christus ausfließenden geistigen Segnungen zu betrachten." Allein auch nach dieser so ohne allen Beweis hingeworfenen Vermuthung hätte das Wasser zuerst genannt werden müssen. Auf meine dritte Bemerkung, daß, wenn

auch sonst der Geist und das Geistige unter dem Bilde des Wassers und die Mittheilung desselben unter dem Bilde einer Ausgießung oder Ausströmung oder einer Tränkung dargestellt werde, doch nirgends a) das Wasser so geradezu, wie es Baur von der Stelle Joh. 19, 34. annimmt, ohne alle nähere Bestimmung durch den Zusammenhang oder durch einen Beisatz zur Bezeichnung des Geistes diene, erwiedert Baur, „ohne nähere Bestimmung geschehe es auch hier nicht, wofern man nur, was der Evangelist von jedem aufmerksamen Leser seines Evangeliums erwarten könne, von der Stelle 19, 34. an die sie erläuternde 7, 38. zurückdenke." Schade nur, daß diese Erwartung des Evangelisten bisher so gut wie gänzlich getäuscht wurde und er außerhalb der neuen tübinger kritischen Schule fast niemals b) so aufmerksame Leser gefunden hat und auch jetzt noch, nachdem Baur den glücklichen Fund gethan, dennoch jeder besonnene Ausleger ihn verschmäht. Hätte der Evangelist in dem Herausfließen von Blut und Wasser aus der gestochenen Seite Jesu wirklich eine Erfüllung der Verheißung in Kap. 7. angenommen, so hätte er, zumal bei der in solchem Falle störenden Erwähnung und noch dazu Voraussstellung des Blutes, dieß schlechterdings bemerken müssen, etwa so: καὶ εὐθὺς ἐῤῥευσαν ποταμοὶ ὕδατος ζῶντος ἐκ τῆς κοιλίας αὐτοῦ, ἵνα πληρωθῇ ὁ λόγος, ὃν εἶπεν κ. τ. λ., und daß er es gethan haben würde, kann bei Vergleichung der Stel-

a) Denn wenn es, was mir damals noch unbekannt war und was auch Hn. D. Baur entgangen zu seyn scheint, bei den Kirchenvätern seit Irenäus bisweilen geradezu als Bezeichnung des Geistes vorkömmt (vgl. Routh a. a. O. S. 170.), so kann dieß doch durchaus nicht maßgebend für die Erklärung des neuen Testaments seyn.

b) Es scheint Hn. D. Baur entgangen zu seyn, daß er einen Vorgänger in Augustinus hat, welcher in seiner Schrift contra Maximinum II, 22. das aus der Seite Jesu geflossene Wasser als Bild des h. Geistes faßt, den Jesus 7, 38 f. verheißen habe.

len Kap. 18, 9. und 17, 12. keinem Zweifel unterliegen. Diese schon in meinem ersten Aufsatz gemachte Bemerkung hat Hr. Baur gänzlich ignorirt. Und wenn der vierte Evangelist jener um den historischen Thatbestand völlig unbekümmerte, für gewisse dogmatische Tendenzen dichtende Falsator gewesen wäre, der ein in allen seinen Theilen zusammenklingendes litterarisches Kunststück beabsichtigte: wir zweifeln keinen Augenblick, daß er alsdann in Kap. 7, 38., um über die Beziehung dieser Verheißung auf das in Kap. 19, 34. zu erzählende Ereigniß keinen Zweifel übrig zu lassen, sich ganz anders ausgedrückt haben würde, etwa so: ὁ πιστεύων εἰς ἐμὲ — ποταμοὶ εἰς αὐτὸν ἐκ τῆς πλευρᾶς μου ῥεύσουσιν ὕδατος ζῶντος, zumal da der als alttestamentliches Citat angeführte Ausspruch Jesu sich nirgends in dieser Form im A. T. findet, sondern eine sehr ungenaue Reminiscenz an mehrere alttestamentliche Stellen enthält, folglich in Conformation desselben dem Evangelisten freier Spielraum gestattet war.

Auch die eschatologischen Vorstellungen der beiden Schriften weiß Hr. Baur frischweg zur Differenz zu stempeln, ohne das von verschiedenen Seiten, auch von uns in den theoll. Studd. u. Kritiken 1847. S. 177. dagegen Bemerkte einer Berücksichtigung zu würdigen a). Nach Zel-

a) Eine eigentliche und schroffe Differenz zwischen beiden Schriften würde nur dann stattfinden, wenn die Aussprüche des vierten Evangeliums von einer Auferweckung am jüngsten Tage (5, 28 f. 6, 39. 40. 44. 54. u. a.) bildlich zu verstehen wären von der Erhebung der geistig Todten in den durch Christum zu begründenden neuen Lebenszustand. Aber diese bildliche Erklärung kann als längst überwunden gelten und ist auch von Zeller in seinen theoll. Jahrbüchern 1847. S. 398 f. entschieden zurückgewiesen worden. Zwar hat dieselbe ganz neuerlich wieder einen namhaften Vertreter gefunden an Eduard Reuß (in seiner ausgezeichneten Abhandlung: „die johanneische Theologie" in den Straßburger Beiträgen zu den theoll. Wissenschaften, Jena 1847. S. 81.), aber ohne daß es ihm gelungen wäre, dieselbe nur eini-

ler's Vorgang urgirt er den Umstand, daß „von einem Antichrist in dem Evangelium sich nirgends eine Spur finde, so nahe auch hiezu die Veranlassung gelegen wäre, da zwischen dem Briefe und dem Evangelium kein großer Unterschied der Zeit seyn könne.“ Indem wir auch in dieser

germaßen plausibel zu machen. Wenn auch Reuß unbefangen genug ist, um einzusehen, daß die Stelle Evang. 5, 28 f. nur im eigentlichen Sinne der gangbaren jüdischen Erwartung verstanden werden kann, so irrt er doch augenscheinlich, indem er behauptet, „die geistige Erweckung werde hier nur mit der physischen verglichen und gleichsam (?) durch letztere erklärt, zugleich aber für etwas Größeres erklärt,“ oder die „volksthümliche Hoffnung bleibe hier stehen nur für den, welchem die andere (geistig-sittliche) noch nicht aufgegangen sey.“ Von einer bloßen Vergleichung ist hier keine Rede, sondern wenn Jesus V. 28. fortfährt: μὴ θαυμάζετε τοῦτο· ὅτι ἔρχεται κ. τ. λ., „wundert euch nicht über das, was ich euch über meinen Beruf der geistigen Todtenerweckung gesagt habe, denn es kömmt die Zeit, da Alle, die in den Gräbern ruhen, meine Stimme hören werden“ u. s. w., so kann hiermit die leibliche Todtenerweckung nur als ein dereinst eintretendes Factum bezeichnet seyn, und durch die Hinweisung auf dieses Factum soll der Grund des Staunens über die geistige Erweckung gehoben werden; folglich wird die leibliche Erweckung, und nicht die geistige, für das Größere erklärt. — Die ἐσχάτη ἡμέρα in 6, 39. 40. 44. 54. erklärt Reuß vom Todestage des einzelnen Gläubigen, dergestalt, daß die ganze Formel ἐγὼ ἀναστήσω αὐτὸν ἐν τῇ ἐσχάτῃ ἡμέρᾳ nichts mehr und nichts weniger besage als κἂν ἀποθάνῃ, ζήσεται in 11, 25.: der leibliche Tod werde für den Gläubigen keine Unterbrechung des durch Christum gewonnenen höheren geistigen Lebens seyn, eine Erklärung, die gegen den gesammten jüdischen und urchristlichen Sprachgebrauch aufs grellste verstößt; um einen solchen Sinn auszudrücken, hätte es mindestens heißen müssen ἐσχάτῃ ἡμέρᾳ αὐτοῦ. Ob aber gleich Reuß eine weit größere eschatologische Differenz zwischen dem Evangelium und dem ersten johanneischen Briefe annimmt, als die tübinger Schule, so erklärt er doch diese Differenz als durchaus nicht ausreichend für die Annahme verschiedener Verfasser der beiden Schriften, sondern ist geneigt, das Evangelium für das jüngere, den Brief für das ältere Werk des Apostels zu halten (a. a. O. S. 84.).

Beziehung auf unsere frühere Abhandlung verweisen, auch die Unzulässigkeit des von der Zeitnähe des Ursprungs der beiden Schriften entnommenen Schlusses unberührt lassen, erlauben wir uns nur die Eine Bemerkung, daß, wenn Baur in Anwendung solcher argumenta e silentio sich consequent seyn will, er auch unter denjenigen paulinischen Briefen, deren Echtheit er bis jetzt nicht anzutasten gewagt hat, eine Sichtung vornehmen und entweder die Korintherbriefe, oder die Briefe an die Römer und Galater dem Apostel Paulus absprechen muß. Denn während Paulus in den ersteren mehrmals (1 Kor. 5, 5. 7, 5. 2 Kor. 2, 11. 11, 14.) des Satans Erwähnung thut, gedenkt er desselben in den letzteren mit keiner Sylbe, ohngeachtet er im Römerbriefe geflissentlich und ausführlich über Ursprung und Wesen der Sünde handelt und nach jüdischer Glaubenslehre die Vorstellungen von Sünde und Satan im unzertrennlichsten Zusammenhange standen. Denn die ganz flüchtige Erwähnung des letzteren in Röm. 16, 20. kann um so weniger in Betracht kommen, als bekanntlich nach Baur's Ansicht die beiden letzten Kapitel des Briefs an die Römer einen unechten Anhang aus der nachapostolischen Zeit bilden.

Als eine dogmatische Differenz zwischen beiden Schriften hebt Baur endlich noch die Sühnvorstellung hervor, welche, wie sie 1 Joh. 1, 7. 2, 2. 4, 10. ausgedrückt sey, im Evangelium nicht genug Bestätigung finde. Von einem ἱλασμὸς sey wenigstens im Evangelium nirgends die Rede. Diese Idee passe weit mehr in den Ideenkreis des Hebräerbriefs, wohin auch der παράκλητος in Kap. 2, 2. gehöre, wie denn auch Philo die Wörter παρακαλεῖν und παράκλητος sehr häufig vom jüdischen Hohenpriester als dem Fürsprecher für die Sünden des Volkes bei Gott bezeichne [a]). — Allerdings

a) Noch weiter geht Planck (in Zeller's theoll. Jahrbb. 1847. S. 471.), welcher diese Vorstellung für eine montanistische erklärt, weil sie aufs schlagendste an die parallelen Stellen Tertullian's erinnere, in denen vom exorator patris Chrsitus die Rede sey!

läßt sich die Sühnopfervorstellung in den eigenen Aussprüchen Jesu von der Nothwendigkeit und dem Segen seines Todes im vierten Evangelium nicht mit Sicherheit nachweisen. Allein hat nicht der Evangelist dieselbe in Kap. 1, 29. Johannes dem Täufer klar und deutlich in den Mund gelegt? Und findet sich denn außer unserem Briefe die Vorstellung von der **Fürbitte** des erhöhten Christus bei Gott um Vergebung unserer Sünde ausschließlich nur im Hebräerbriefe? Trägt dieselbe nicht auch schon **Paulus** vor in Röm. 8, 34. in ähnlicher Verbindung mit dem Begriff des Sühnopfertodes wie Johannes im 1. Briefe 2, 2.? Und bezeichnet nicht auch Paulus den Tod Jesu als ἱλαστήριον in Röm. 3, 25.? Ist dieß nicht ein dem gesammten apostolischen Christenthum angehöriger Begriff?

Nach der Besprechung der angeblichen Differenzen kömmt **Baur**, nicht eben in strenger logischer Ordnung, auf den allgemeinen Charakter des ersten johanneischen Briefs zurück. Der ganze Charakter dieser Schrift soll nämlich „zeigen, daß wir in ihr einen nicht sowohl aus der lebendigen Wirklichkeit heraus schreibenden, als vielmehr nur in eine fremde Persönlichkeit sich hinein denkenden, in jeder Beziehung secundären Verfasser vor uns haben." Positive Beweise zur Begründung dieser Behauptung bringt **Baur** nicht bei, er müßte denn die nachher zu besprechende „unlebendige Polemik" gegen die Irrlehrer schon hier im Sinne haben. Ferner bemerkt er, daß der Brief, wenn man ihn als johanneischen betrachten solle, „sehr wenig Individuelles, Concretes, auf bestimmte Verhältnisse sich Beziehendes" habe. „Sehr wenig," sagt Hr. **Baur**. Also ermangelt der Brief der zur Annahme seiner Echtheit erforderlichen Requisite doch nicht ganz; wer aber dürfte sich erdreisten, das Resultat der Untersuchung über Ursprung und Verfasser eines solchen Briefes von einem **bestimmten Maße** jener Requisite abhängig zu machen? Unter Voraussetzung der **Echtheit** des Briefs kann derselbe doch nur ein **Circular**schreiben an mehrere Gemein-

den seyn. Nun aber liegt es im Wesen und Zweck eines solchen Schreibens, daß es nur die allen betreffenden Gemeinden gemeinsamen Bedürfnisse und Verhältnisse berührt. Je größer nun der Kreis der Gemeinden ist, an welche das Circularschreiben sich richtet, um so leichter kann sich das in dem Briefe sich abspiegelnde Bild ins Allgemeine, Unbestimmte und Vage verlieren *). — Hr. Baur vermißt an dem Briefe aber auch die „frische Farbe des unmittelbaren Lebens." „Was er Eigenthümliches hat," bemerkt er, „ist nur der Charakter der johanneischen Darstellungsweise, deren Monotonie hier nur darum so auffällt, weil sie eine bloße Form ohne den ihr entsprechenden Inhalt ist. Die Zartheit und tiefe Innigkeit der johanneischen Anschauungs- und Darstellungsweise hat sich gar zu sehr in einen kindlich weichlichen, ins Unbestimmte zerfließenden, in steten Wiederholungen sich ergehenden, der logischen Energie ermangelnden Ton aufgelöst, so daß man insofern wenigstens eine nicht unrichtige Bemerkung gemacht hat, wenn man in dem Briefe Spuren von Altersschwäche finden wollte. Man konnte damit nur den Mangel an Farbe und Frische meinen, der dem Briefe vermöge seiner ganzen Entstehungsweise sehr natürlich anhängt." Allein diese Vorwürfe gegen den Brief sind jedenfalls übertrieben. Wären sie aber auch allseitig begründet, so würden sie doch gegen die Einheit des Verfassers von Brief und Evangelium nichts entscheiden, sondern höchstens Eichhorn's Meinung begründen, daß der Brief vom Evangelisten im hohen Greisenalter geschrieben sey. Der allerdings etwas laxe, von Wiederholungen nicht freie Ideengang erklärt sich zur Ge-

*) Man vgl. die auch für unseren Fall sehr zu beherzigenden lehrreichen Bemerkungen Schleiermacher's über die paulinische Briefstellerei in seiner Einleitung ins N. T. (Berlin 1845). S. 133 ff.

nüge theils aus der brieflichen Form der Schrift a), theils aus der Individualität ihres Verfassers, in welchem das Gefühl vorherrschte und bei dem wir daher nicht den planmäßigen, logischen Gedankengang des Apostels Paulus oder des Verfassers des Briefs an die Hebräer suchen dürfen, so daß man gar nicht einmal nöthig hat, sich auf das höhere Alter des Verfassers zu berufen. Manche Vorwürfe der Ordnungs- oder Zusammenhangslosigkeit sind aber auch schon längst durch achtsame Exegese beseitigt, und die Wiederholung derselben Gedanken geschieht niemals ohne bestimmte Modification. Und was die Hauptsache ist, der Brief hat ja die von Baur getadelte Eigenthümlichkeit mit den Abschiedsreden Jesu im vierten Evangelium gemein, indem der Natur der Sache nach in diesen Reden das Gefühl vorherrschen mußte, während die Streitreden desselben Evangeliums von mehr dialektischer Beschaffenheit sind, daher auch jenen Abschiedsreden ganz dieselben Vorwürfe gemacht worden sind, wie unserem Briefe von Baur, und, wenn ich mich recht erinnere, namentlich Strauß irgendwo über die wiederholungsreichen, gedehnten und langweiligen johanneischen Abschiedsreden Jesu sich beklagt b).

---

a) Schleiermacher a. a. O. S. 393: „Eine eigentliche Analyse des Briefs ist schwer zu geben, weil keine strenge Ordnung darin herrscht; aber dieß ist kein Beweis von Altersschwäche des Verfassers, sondern es ist nur die Weise eines ganz familiären Briefs."

b) Bei dieser Gelegenheit gibt Baur in einer Anmerkung eine kleine vergleichende Tabelle der sprachlichen und sachlichen Parallelen zwischen den beiden Schriften nebst einem Verzeichniß der einer jeden derselben eigenthümlichen Wörter und Redensarten. Unter den Parallelen wird die Stelle 1. Brief 2, 7 f. als eine verunglückte Nachahmung der Stelle des Evangel. 13, 34. bezeichnet. Der Briefsteller wolle „mit Rücksicht auf die Stelle des Evangel. das Gebot der Bruderliebe ein neues nennen und doch komme ihm die Reflexion, es könne nicht in demselben Sinne, in welchem es Jesus so nannte, auch jetzt noch genannt

Ein anderen Grund gegen die Einheit des Verfassers der beiden Schriften findet Baur in der „unlebendigen Polemik gegen die in dem Briefe bestrittenen Irrlehrer," die

---

werden." „Daher macht er," bemerkt Baur weiter, „die Unterscheidung, es sey sowohl ein altes, als [auch] ein neues; ein altes, weil sie es schon ἀπ' ἀρχῆς (auch dieser Ausdruck ist ganz in demselben Sinne aus Evang. 15, 27. genommen) gehabt haben, ein neues, weil das, was das Wesen der Bruderliebe ausmacht, daß man dem Lichte angehört, auf derselben noch immer vor sich gehenden Scheidung des Lichts und der Finsterniß, die mit der Erscheinung des wahren Lichtes ihren Anfang genommen hat, beruht." Allein Hr. Baur scheint in seiner kritisirenden Leidenschaft das ἐν αὐτῷ völlig übersehen und seine Aufmerksamkeit nur dem ἐν ὑμῖν κ. τ. λ. zugewandt zu haben. Achten wir aber auf Beides zugleich, so hat der Umstand, daß der Briefsteller seinen Lesern die Liebe als ein neues Gebot einschärft (ὃ in V. 8. = τὸ γράφειν ἐμὲ ἐντολὴν καινήν), seinen Grund theils in der Person Jesu (ἐστὶν ἀληθὲς ἐν αὐτῷ), insofern dieser in seiner Selbstaufopferung zeigte, von welcher Art und welchem Grade die Liebe seyn müsse (Evang. 13, 34. 15, 12. 13., indem nach dem alttestamentlichen Gebote, den Nächsten zu lieben, wie sich selbst, die Liebe eine Schranke an der Selbstliebe hatte, da die Selbstliebe es nicht bis zur Selbstaufopferung kommen läßt), theils in den Gläubigen (ἐν ὑμῖν), nämlich in deren Stellung zu dem neuen Leben des bereits aufgegangenen Lichtes. Sonach steht die Stelle mit Ev. 13, 34. nicht in Widerspruch, man müßte denn einen Widerspruch darin finden, daß der Verfasser einen Grund, warum er den Lesern das Gebot der Liebe als ein neues einschärft, auch aus ihrer Stellung zu dem bereits aufgegangenen neuen Lichtleben entnimmt. Die Stelle wäre klarer, wenn der Verfasser wie zu ἐν ὑμῖν in ὅτι ἡ σκοτία παράγεται κ. τ. λ., so auch zu ἐν αὐτῷ eine Erläuterung beigefügt hätte, etwa: ὅτι ἔθηκε τὴν ψυχὴν ὑπὲρ τῶν ἀδελφῶν αὐτῶν (vgl. 3, 16. Evang. 15, 13.). Aber er mochte dieß vielleicht deßhalb unterlassen, weil er kurz vorher (V. 6.) den Lebenswandel Jesu im Allgemeinen als Norm des sittlichen Handelns bezeichnet hatte. Viele Ausleger beziehen zwar den Erklärungssatz ὅτι ἡ σκοτία παράγεται κ. τ. λ. zugleich mit auf ἐν αὐτῷ, in welchem Falle die Erinnerung an das sittliche Urbild Jesu zwar nicht verloren ginge, aber doch sehr in den Hintergrund treten würde. Allein daß der Satz ὅτι ἡ

Doketen a). Schon „dieser Doketismus versetze uns nahezu in die Mitte des zweiten Jahrhunderts." Der Briefsteller thue zur Widerlegung dieser Gegner weiter nichts, als daß er sie als Antichristen bezeichne. Eine solche „schlechthin negirende und in die Sache nicht eingehende Polemik sey weder die Weise des Apostels Paulus, welcher seine Gegner ganz anders zu fassen gewußt, noch auch die des (vierten) Evangelisten, welcher gleichfalls seine Polemik, wenn auch nicht gegen Cerinth, doch gegen weit bedeutendere Gegner, mit einer Schärfe geführt habe, von welcher unser Briefsteller nicht die geringste Vorstellung zu haben scheine." Allein mag Paulus mit seinen Gegnern verfahren seyn, wie er will, nichts berechtigt uns, die absolute Nothwendigkeit seines Verfahrens auch bei Anderen vorauszusetzen, zumal wenn deren Verhältniß zu den Gegnern ein anderes war. Die Berufung auf das vierte Evangelium ist völlig unstatthaft, da dieses eine auf das Leben und die Geschichte Jesu gegründete Apologie seiner Person und Sache gegen den ungläubigen *κόσμος* ist, keineswegs eine Bekämpfung von Gegensätzen innerhalb des Christenthums enthält, sondern

---

σκοτία παράγεται κ. τ. λ. bloß zur Erläuterung des ἐν ὑμῖν dient, erhellt aus V. 10 f., welche beide Verse die Ausführung des Gedankens enthalten, daß die Erfüllung des Gebotes der Liebe durch die Stellung der Leser im neuen Lichtleben nothwendig bedingt sey. Dieser enge Zusammenhang des 10. u. 11. Verses mit V. 9. rechtfertigt zugleich die gewöhnliche Ansicht, daß unter der ἐντολή in V. 7. u. 8. wirklich das specielle Gebot der Liebe und nicht der Inbegriff der sittlichen Gebote des Christenthums gemeint ist; vgl. de Wette zu d. St.

a) Höchlichst wundern muß man sich, daß nur die Art dieser Polemik, und nicht die Polemik an und für sich, oder der Antidoketismus überhaupt, den Widerspruch begründen soll, da doch Baur (in seiner Schrift „Kritische Untersuchung über die vier kanonischen Evangelien [Tübingen 1847], S. 233. 286. 373.) den Verfasser des vierten Evangeliums zu einem entschiedenen Doketen macht.

antithetische Beziehungen auf Verhältnisse und Gegensätze innerhalb des Christenthums von Baur mittelst allerlei willkürlicher Voraussetzungen und künstlicher Deutung einzelner Stellen erst hineingelegt werden. Unter Voraussetzung des apostolischen und johanneischen Ursprungs unseres Briefs sehen wir durchaus nicht, inwiefern die Art der Bekämpfung des Doketismus eine Schwierigkeit machen soll. Denken wir uns nämlich, daß Johannes zu einer Zeit schrieb, da der Doketismus erst aufkeimte, so konnte ihm im Vollbewußtseyn seines apostolischen Ansehens unter den Gemeinden eine einfache Warnung vor der Irrlehre, die Bezeichnung derselben als einer widerchristlichen und als eines Vorzeichens der nahen Parusie des Herrn, unter Verweisung auf das den Gemeinden im heiligen Geiste verliehene Wahrheitskriterium (2, 27.), vollkommen ausreichend erscheinen. Kann denn nicht auch jetzt noch ein katholischer Bischof oder der oberste Geistliche einer evangelischen Landeskirche sich damit begnügen, beim Auftauchen einer ihm gefährlich erscheinenden Geistesrichtung in einem Hirtenbriefe einfach vor derselben zu warnen? Die Behauptung endlich, daß wegen der Bekämpfung des Doketismus die Abfassung des Briefs ins zweite Jahrhundert gesetzt werden müsse, wurde schon im Probabilienstreite widerlegt, unter Hinweisung auf die schon im Judenthume vorkommende Vorstellung, daß sinnliche Erscheinungen des Göttlichen auf bloßem Scheine beruhen a), deren Uebertragung auf die Erscheinung des Logos in der Person Christi gar bald nahe genug gelegt war b).

Ein anderes Merkmal der Abfassung des Briefs im zweiten Jahrhundert soll der gesammte, angeblich auf den montanistischen Ideenkreis hinweisende ethische In-

a) Vgl. B. Tobiä 12, 19. Ioseph. Antiq. I, 11, 2. V, 6, 7. Philo de Abrah. p. 366. u. die Quaest. et solutt. in Exod. Serm. II. in den Opp. armen. ed. Aucher.

b) Vgl. meine hierauf bezüglichen Bemerkungen in Ersch und Gruber's Encyklopädie, 2. Section. XXII. Band. S. 70.

halt desselben seyn, indem Baur die Behauptung eines seiner Schüler a) aufnimmt nnd weiter ausführt, daß unser Brief „die äußerliche judenchristliche Anschauungsweise des Montanismus in die tiefere, mehr innerlich johanneische hinüber zu leiten suche." „Die Tendenz des Briefes sey, das judenchristlich Gesetzliche in dem Streben des Montanismus zu dem geläuterten, wahrhaft christlichen Begriffe des principiellen Geheiligtseyns durch die in Christus erschienene wesentliche Offenbarung Gottes hinüber zu leiten, so daß es nicht mehr einseitig die einzelnen Handlungen seyen, auf welche das Bewußtseyn gerichtet sey, sondern das wesentlich allgemeine Bewußtseyn der Versöhnung mit Gott, so wie der Sündenvergebung an die Stelle tritt" (a. a. O. S. 315.). Nun, wir sollten meinen, denselben geistigen und innerlichen, ideal-christlichen Charakter trüge im Wesentlichen auch schon die paulinische, dem Inhalte der vier selbst im tübingischen Zersetzungsprocesse unangetastet gebliebenen Briefe zu Grunde liegende Ethik, die doch ihren Gegensatz keineswegs im Montanismus hat, sondern in dem vulgären gesetzlichen Judenthum; man müßte denn eine jede ernste und doch zugleich geistig freie, auf das Princip des lebendigen Glaubens an Christus und auf das Bewußtseyn der Versöhnung mit Gott gegründete, einer starren, pedantischen und am Einzelnen und Aeußerlichen haftenden Asketik entgegengesetzte Ethik als eine Verinnerlichung des Montanismus bezeichnen wollen! Unsere Beurtheilung hat sich daher nur auf die von Baur hervorgehobenen einzelnen vermeintlichen Beispiele des specifisch Montanistischen zu beschränken. Baur rechnet dahin einen der Hauptgedanken des Briefs, daß der wahre Christ oder der aus Gott Geborene nicht sündige und nicht sündigen könne (1 Joh. 3, 9. 5, 18.). Allein ist es denn nicht im Wesentlichen dieselbe Lehrbestimmung, was schon

a) Planck's in seiner Abhandl. „Judenthum und Urchristenthum," in Zeller's Jahrbüchern 1847. S. 468 ff.

ein christlicher Lehrer des ersten Jahrhunderts, der Apostel Paulus (Röm. 6, 1 ff.), bemerkt, daß in dem Christen, der in der Taufe mit seinem Erlöser geistig gestorben und zu einem neuen Leben auferweckt worden, das Princip der Sünde vernichtet sey? Wobei es sich von selbst versteht, daß nicht der Christ gemeint ist, wie er in der Erfahrung sich zeigt (1 Joh. 1, 8.), sondern wie er der Idee nach ist. — Ihren Gipfel erreicht Baur's Willkür darin, daß derselbe auch die in 1 Joh. 2, 20 f. und 26 f. ausgedrückte Vorstellung vom heiligen Geiste, als einem den gläubigen Christen zum Urtheil über Alles befähigenden Wissen a), in Verbindung mit der Idee der sündlosen, reinen und heiligen Christengemeinschaft (3, 3.) zu einem charakteristischen Merkmale des Montanismus stempelt, indem dieser Vorstellung der Unterschied zwischen Pneumatikern und Psychikern zu Grunde liege, ohne daß ihm die leiseste Befürchtung beigeht, es könne bald ein Kühnerer auftreten und ihn, den Hrn. D. Baur, als einen auf halbem Wege stehen Gebliebenen darüber zur Rede setzen, daß er nicht auch den ersten Korintherbrief mit hinüber ins zweite Jahrhundert spedirt habe, als in welchem nicht nur dieselbe Idee vom heil. Geiste als dem Principe der christlich-religiösen Wahrheit und Einsicht (2, 9 ff.), sondern auch der Unterschied zwischen Psychikern und Pneumatikern sogar wörtlich (2, 14 f.) enthalten sey. — Als ein anderes ganz besonderes Merkmal montanistischer Denkweise

a) Während nach der gewöhnlichen, durch viele Analogien bestätigten Vermuthung die im zweiten Jahrhundert aufgekommene Sitte, die Täuflinge mit Oel zu salben, ihren Ursprung in materieller Deutung der Stelle 1 Joh. 2, 27. (καὶ ὑμεῖς τὸ χρίσμα, ὃ ἐλάβετε ἀπ' αὐτοῦ κ. τ. λ.) hat, kehrt Baur natürlich auch hier das Verhältniß um und läßt die johanneische Stelle ihren Aufschluß aus der zur Zeit der Abfassung des Briefs schon vorhandenen Sitte erhalten. Vergl. übrigens meine Bemerkungen über den Ausdruck χρίσμα in den Theoll. Studd. und Kritiken 1847. S. 176. u. 180.

bezeichnet Baur die in Kap. 5, 16. in demselben Sinne, wie von Tertullian (de pudicitia c. 2.) gemachte Unterscheidung zwischen Todsünden und erlaßlichen Sünden. Diese Unterscheidung sey „unevangelisch," weil in ihr die Möglichkeit der Sündenvergebung nicht subjectiv, sondern objectiv begrenzt werde durch die objective Beschaffenheit gewisser Sünden, welche, ganz abgesehen von aller subjectiven Empfänglichkeit für die Vergebung der Sünden, für schlechthin unerläßlich erklärt werden. Allein wenn ἁμαρτία πρὸς θάνατον nach Maßgabe des Ideenzusammenhanges der johanneischen Theologie und nach einstimmiger Ansicht der neuesten Ausleger a) nichts Anderes seyn kann, als eine solche Sünde, durch welche der Mensch aus der ihm verliehenen ζωή für immer b) in den früheren Zustand des θάνατος (s. 3, 14.), folglich in den Unglauben und die damit verbundene Unsittlichkeit zurücksinkt: so erfährt sie natürlich auch das Schicksal des Unglaubens; sie kann nicht vergeben werden, sondern es bleibt auf ihr der Zorn Gottes (Ev. 3, 14.), ihr Subject verfällt dem ὄλεθρος αἰώνιος. Ueber dieses Schicksal des Unglaubens sind doch wohl, wenn man von den bekannten, von den Tübingern, so viel wir wissen, nicht einmal zugestandenen c) paulinischen Anklängen an die ἀποκατάστασις τῶν πάντων (1 Kor. 15, 22. 28. Röm. 5, 15. 18. 11, 32.) absieht, alle neutestamentlichen Schriftsteller einverstanden. Wenn auch der Verfasser des Briefs die Fürbitte für Todsünder als erfolglos verbietet d), so schließt

a) Vgl. besonders Lücke zu d. St. S. 310 ff.

b) Wir sagen „für immer," denn auch die erlaßliche Sünde zieht momentan den Verlust der ζωή nach sich, wie dieß aus den Worten: δώσει αὐτῷ ζωὴν τοῖς ἁμαρτάνουσι μὴ πρὸς θάνατον in 5, 14. hervorgeht.

c) Vgl. Georgii: Ueber die Eschatologie des N. T. In Zeller's Jahrbüchern 1845. S. 24.

d) Daß dieß wirklich der Sinn der Worte οὐ περὶ ἐκείνης κ. τ. λ. sey, suchen Lücke, Neander (Geschichte der Pflanzung und

er doch damit die subjective Unempfänglichkeit derselben für die Einwirkungen der göttlichen Gnade noch keineswegs aus. Sondern da in den drei ersten christlichen Jahrhunderten ein schroffer Unterschied zwischen Subjectivem und Objectivem, zwischen Natur und Gnade, mittelbarer und unmittelbarer Wirksamkeit Gottes noch nicht bestand, so hat wohl auch der Verfasser unseres Briefs, mag er nun der Apostel Johannes gewesen seyn oder nicht, die Erfolglosigkeit jener Fürbitte eben sowohl subjectiv in der Unempfänglichkeit solcher Sünder, als auch objectiv in der Heiligkeit und Gerechtigkeit Gottes begründet gedacht. Die Frage wäre sonach nur, ob die Vorstellung von einer absoluten Unempfänglichkeit des Todsünders als unevangelisch und darum als Beweis für die Unechtheit des Briefs zu gelten habe. Dürfen wir nun auch aus rationellem Gesichtspuncte in keinem, wenn auch noch so tief gesunkenen Menschen das Princip des Guten für völlig erloschen achten, noch an der Möglichkeit der sittlichen Umkehr selbst des verruchtesten Bösewichtes zweifeln, so hat es doch der Erfahrung zufolge mit geistigen Rückfällen (und ein solcher ist ja die Todsünde) ganz dieselbe Bewandtniß wie mit Rückfällen in leibliche Krankheiten; je nach dem Grade der Verhärtung des Abgefallenen steigert sich die Schwierigkeit der Umkehr. Am unbegreiflichsten müßte es auf dem glaubensfreudigen Standpuncte des Urchristenthums erscheinen, wie Einer, nachdem er einmal die Segnungen der christlichen Erlösung empfunden, zu einer Sünde sich fortreißen lassen konnte, durch welche das christliche Lebensprincip in ihm völlig erstickt wurde und er in den Unglauben zurückfiel, so unbegreiflich, daß die äußerste Schwierigkeit der Erneuerung eines sol-

---

Leitung des Christenthums u. s. w. II. S. 782. 3. Aufl.) und sogar Köstlin (Johanneischer Lehrbegriff, S. 263.) vergebens in Abrede zu stellen. Wir pflichten vollkommen demjenigen bei, was Baur a. a. O. S. 327 f. in dieser Beziehung gegen Lücke bemerkt.

chen Sünders zur Buße gar wohl mit reiner Unmöglichkeit verwechselt werden konnte; vgl. Hebr. 6, 4—8., eine Stelle, in welcher die subjective Unempfänglichkeit der Abgefallenen zur Erneuerung aufs klarste ausgesprochen ist. Wir sehen daher durchaus nicht ein, inwiefern der Begriff der Todsünde und ihrer traurigen Folgen etwas Unevangelisches oder dem Geiste des Urchristenthums Widersprechendes seyn soll, um so weniger, als die Uebereinstimmung der Ausdrücke ἁμαρτία πρὸς θάνατον und ἁμαρτία οὐ πρὸς θάνατον mit dem gleichen, wahrscheinlich aus 4 Mos. 18, 22. (חֵטְא לָמוּת, LXX. ἁμαρτία θανατηφόρος) entstandenen, rabbinischen Sprachgebrauch a) kaum einen Zweifel übrig läßt, daß der Begriff der Todsünde und ihres Gegentheils schon dem Judenthume im apostolischen Zeitalter nicht fremd gewesen ist. Denn wenn auch mit dem Ausdrucke חטאת למיתה von den Rabbinen ein mit leiblicher Todesstrafe bedrohtes Vergehen bezeichnet wurde, so war es doch dem Urchristenthume äußerst nahe gelegt, diesen Begriff, so wie viele andere, im höheren geistig-sittlichen Sinne zu fassen. — Hr. D. Baur geht aber noch weiter in Verfolgung des Begriffs der Todsünde als eines specifisch montanistischen Begriffs, indem er in unserem Briefe auch die von Tertullian b) unterschiedenen drei Hauptgattungen dieser Sünde nachzuweisen sucht, nämlich Abgötterei (1 Joh. 5, 25.), Menschenmord (3, 12. 15.) und Ehebruch oder Hurerei im Allgemeinen. Doch soll der Verfasser des Briefs unter der Abgötterei nicht „den Abfall von der wahren Religion durch eine bestimmte äußere Handlung," sondern „das in der Sünde sich äußernde heidnische Wesen überhaupt" ver-

a) Vgl. Lücke a. a. O. S. 309.

b) Tertull. de pudic. c. 1: Quum moechia et fornicatio ea delicta sint, quae culpam criminum teneant, non capit indulgeri quasi modica." C. 5: „Quis moechiam de propinquorum scelerum, homicidii et idololatriae, complexu divellet? Vgl. dazu Schwegler: Der Montanismus (Tübing. 1841), S. 68 f.

standen und auch der Sünde des Mords „eine allgemeinere, nicht bloß auf das Aeußere, eine besondere That, sondern auf das Innere der sittlichen Gesinnung überhaupt sich beziehende Bedeutung" gegeben haben. Hr. Baur scheint sonach nicht zu beachten, daß durch solche Verallgemeinerung des Götzendienstes zum Begriff der Sünde überhaupt und durch solche Vergeistigung des Mordbegriffs der in Kap. 5, 16. so klar bezeichnete Unterschied zwischen Todsünden und erlaßlichen Sünden völlig aufgehoben und jede Sünde zur Todsünde gestempelt wird, folglich auch jede Fürbitte unstatthaft wäre. Allerdings wird Kap. 3, 15. der Bruderhaß dem Menschenmorde gleichgestellt und der Mord indirect als Todsünde bezeichnet (ἀνθρωποκτόνος οὐκ ἔχει ζωὴν αἰώνιον ἐν αὐτῷ μένουσαν). Gleichwohl würde man sehr irren, wenn man sämmtliche Grade des Hasses und der Rache von den leisesten und bloß vorübergehenden Regungen des Unwillens an zu den Todsünden rechnen wollte; sondern jene Gleichstellung geschieht gewiß nur in rhetorischer Hyperbel, um zu zeigen, wohin der Haß in seiner höchsten Steigerung führe, und auf diese Weise dessen Abscheulichkeit ins hellste Licht zu setzen. Es hat also mit der Stelle eine ähnliche Bewandtniß wie mit Matth. 5, 21—23. In Betreff der dritten Todsünde, des Ehebruchs und der Hurerei, ist Baur zwar in einiger Verlegenheit, da ihrer in dem Briefe mit keiner Sylbe gedacht ist, doch weiß er sich zu helfen. Da nämlich der Briefsteller „die einzelnen Arten der Todsünde immer wieder auf das Wesen der Sünde überhaupt zurückführe und in der äußeren That das innere Princip der sittlichen Gesinnung auffasse, so gelte, was er von jenen beiden Arten der Todsünde sage, von selbst auch von der dritten." Aber es fehle auch nicht an einer Andeutung, daß diese dritte Sünde in den Gesichtskreis des Briefs gehöre. Es lasse sich nämlich aus der seit Augustin in der lateinischen Kirche öfters vorkommenden Ueberschrift des ersten Briefs, ad Parthos, und aus der Angabe in einem Fragmente des alexan-

drinischen Clemens, daß der zweite johanneische Brief die Aufschrift πρὸς παρθένους geführt habe, die Vermuthung combiniren, auch der erste Brief habe dieselbe Aufschrift geführt, auf welchen sie zum wenigsten eben so gut passe, als auf den zweiten. Παρθένοι seyen nämlich Solche gewesen, welche, um von der πορνεία und Allem, was in deren Kategorie gehöre, so fern als möglich zu bleiben, die christliche Vollkommenheit auch auf die Enthaltung von der Ehe ausgedehnt hätten (Apokal. 14, 4.). Doch habe der Verfasser das Verbot der πορνεία dadurch idealisirt, daß er die höchste Aufgabe des christlichen Lebens in einen reinen, keuschen, jungfräulichen Sinn gesetzt habe!. Wir möchten den Ruf hören, den Baur erheben würde, wenn ein pietistischer Kritiker solche Einfälle und Combinationen sich zu Schulden kommen ließe. Hr. Baur machte unserem Briefsteller den Vorwurf, er habe die drei Zeugen in Kap. 5. auf künstliche Weise herbeigeschafft, aber gewiß mit weit stärkerem Gewicht trifft unseren Kritiker derselbe Vorwurf in Betreff der drei Todsünden! Ueberhaupt aber müssen wir sehr zweifeln, daß zur Zeit der Abfassung unseres Briefs es ein bereits abgeschlossenes Register von Todsünden gegeben habe; sondern der Natur der Sache nach mußte jede Sünde, sobald sie sich in ihrer äußersten Spitze zur völligen, wenn auch nur factischen Verleugnung des christlichen Lebensprincips und zum Abfalle vom Glauben steigerte und jede Umkehr unmöglich zu machen schien, den Charakter der Todsünde annehmen. War doch nicht einmal zu Tertullian's Zeit die Zahl dieser Sünden fixirt, wie aus der Stelle de pudic. c. 19: „Sunt autem et contraria istis [d. h. quorum erit venia per exoratorem patris Christum], ut graviora et exitiosa, quae veniam non capiant, homicidium, idololatria, fraus, negatio, blasphemia, utique et moechia et fornicatio et si qua alia violatio templi Dei," aufs klarste erhellt. — Wenn übrigens Baur behauptet, der Begriff der Todsünde stehe in geradem Wi-

derspruch mit Evang. 3, 15., so übersieht er die zu πᾶς in den Worten ὁ πιστεύων εἰς αὐτὸν beigesetzte Bedingung, unter welcher die Beseligung stattfinden soll, während der Todsünder vom Glauben an den Weltheiland sich mindestens factisch lossagt. Wollte man aber den behaupteten Widerspruch anerkennen, so müßte der Briefsteller noch mehr sich selbst widersprochen haben, indem er 2, 2. Jesum die Versöhnung für unsere und der ganzen Welt Sünden nennt; doch soll es sich hier nach Baur von selbst verstehen, daß dieß nur die ihrer Natur nach erlaßlichen Sünden seyen.

2.

Otfried's althochdeutsches Evangelienbuch.

Von

D. G. V. Lechler,

Diakonus in Waiblingen.

Zweiter Artikel.

Nachdem wir im ersten Artikel von der Person und dem Leben Otfried's Nachricht gegeben und das Eigenthümliche seines Evangelienbuchs hauptsächlich in religiöser Hinsicht zu schildern versucht haben, bleibt uns noch übrig, einige Gedanken zu entwickeln, zu welchen dieses merkwürdige Buch Anlaß gibt.

Wir gehen davon aus, daß Otfried's Buch als Denkmal des Christenthums unserer Vorväter, nicht bloß als rein individuelles und persönliches Erzeugniß zu betrachten sey. Zwar drängt sich in diesem Evangelienbuch das Persönliche vor, Otfried tritt als Dichter, als Mönch, als Gelehrter,

als Priester mit Erzählung und Schilderung, mit Auslegung und Predigt vor; und in allen diesen Stücken trägt sein Buch einen individuelleren Charakter als der demselben parallele Heliand. Bezeichnend ist für diesen schon der Umstand, daß ein Verfasser des Buchs weder in demselben genannt, noch anderweitig bekannt ist; schon insofern erscheint das Buch als volksmäßiges Erzeugniß, indem der Name des Dichters oder der Dichter zurückgetreten ist hinter dem des Volksstammes, dessen Eigenthum es geworden und aus dessen eigenster Seele es geflossen ist; wie denn „dem Dichter nicht allein der Stoff, sondern auch die Art und Weise der Darstellung unmittelbar von dem Leben und der Sprache seines Volkes dargeboten wurde;" „wie der Sänger der alten Heldensagen, so singt auch dieser Sänger seinen Volksgenossen nur das, was diese selbst bereits wissen und kennen und woran sie schon längst ihre Freude hatten a)." Indessen versteht sich doch so viel von selbst, daß auch die mehr hervortretende Persönlichkeit Otfried's nicht als isolirt zu betrachten ist, sondern sein Volk und seine Zeit abspiegelt, zumal in demjenigen, was er mit dem altsächsischen Heliand gemein hat, und dieser Berührungspuncte sind denn doch ziemlich viele und nicht unbedeutende vorhanden, und es wird hoffentlich nicht als Abschweifung von dem eigentlichen Gegenstand unserer Abhandlung gelten, wenn wir einigemal auf den so mannichfach verwandten Heliand Rücksicht nehmen.

Die Zeit, in deren geistiges Wesen Otfried uns hineinschauen läßt, ist nicht das Zeitalter der ersten Einführung des Christenthums in unserem Volk. Die eigentliche Missionszeit war wenigstens für Süddeutschland vorüber, das Volk war der Christenheit einverleibt. Somit läßt sich weder die Eigenthümlichkeit der Missionare Deutschlands in Auffas-

a) Worte Vilmar's in der schon im 1. Artikel angeführten, höchst lehrreichen Abhandlung: Deutsche Alterthümer im Heliand als Einkleidung der evangelischen Geschichte.' 1845. S. 1. u. 3.

fung des Christenthums und in ihrem Verfahren, noch das Verhalten des deutschen Volkes zu der ihnen gepredigten Religion aus unserem Denkmal unmittelbar entnehmen. Otfried gehört vielmehr schon einem zweiten Zeitraum der Kirchengeschichte Deutschlands an, demjenigen nämlich, worin der von außenher gebrachte und ausgestreute Same des Evangeliums in dem Geiste und Gemüthe des deutschen Volkes wurzelte und keimte; es war nicht mehr die Saatzeit, sondern schon die Keimzeit. Sehen wir aber das Keimen des Christenthums in deutschem Boden hier vor uns, so ist das ohne Zweifel lehrreich genug; denn am Keime läßt sich nicht nur erkennen, was er selbst unmittelbar ist, sondern auch welcher Art, nach mannichfaltigen Veränderungen und Vorgängen der Entwicklung, die Frucht seyn wird, zu der es mit der Zeit kommen soll. Der Keim enthält das Ganze, zwar noch im Kleinen und verhüllt, aber unzersplittert und unzertheilt in Einem.

Versuchen wir in einem Wort zusammenzufassen, was wir als die Frucht erkennen, welche der in Otfried vorliegende Keim ahnen läßt, so ist es die Einheit von Christenthum und Volksleben, so daß das Volksleben durch das Christenthum geheiligt, gereinigt und aufs Höchste hingelenkt werde, das Christenthum dagegen durch die Einheit mit dem Volksleben wirksam und wirklich werde und allseitig fruchtbare That erzeuge. Diese Ineinsbildung von Christenthum und Volksgeist, Ehre und Leben des Volkes steht als hohes Ziel am Ende, winkt als reife, süße, vollkommene Frucht am Ziel, während am Anfang eine Kluft befestigt ist zwischen Christenthum und deutschem Volk. Denn das Christenthum erschien im Anfang in keiner Weise als volksmäßig, sondern vielfach als dem Volksmäßigen feindlich. Das Christenthum kam aus fremdem Lande, sein Ursprung und seine heiligsten Stätten lagen in fernen Gegenden; es war in der Mitte eines weltfremden Volkes entsprungen, das Heil kam von den Juden und die Reli=

gion selbst hing mit der Geschichte dieses Volkes eng zusammen; das Evangelium wurde durch Glaubensboten aus andern Ländern gepredigt; die Missionare brachten eine fremde Sprache mit sich, welche als die heilige, gottesdienstliche Sprache behandelt wurde, während die vaterländische Zunge, in welcher die heiligen Götternamen wurzelten und die Allen heilig und theuer war, von jenen Glaubensboten als nothwendiges Uebel, als unentbehrliches Hülfsmittel der ersten Verständigung angesehen, sonst aber schon durch gewissenhafte Beibehaltung der römischen Priestersprache herabgewürdigt wurde. Die neue Lehre ging darauf aus, die heimischen Götter vom Thron zu stürzen, welche das Volk liebte und verehrte, mit deren Anbetung Sitten und Gebräuche, Sagen und Ueberlieferungen des Volks zusammenhingen; aus denen das Volk selbst mit seiner Geschichte, seinen heiligen Altvätern, Helden und Fürsten als aus heiligem Stamme erwachsen war; durch deren Offenbarung und Gegenwart Wälder und Berge und so viele heimathliche Stätten eine lebendige Weihe erhalten hatten. Allem dem sollte das Volk entsagen, und was bisher als Treue, Anhänglichkeit und Gewissenhaftigkeit gepriesen war, das wurde von den Heidenbekehrern als Greuel und Sünde gebrandmarkt und verfolgt a). So wurden die innersten Gefühle des Volks tödtlich verletzt und in diesem Sinne haben wir oben gesagt, im Anfang sey zwischen Christenthum und Volksgeist eine Kluft befestigt gewesen. Das ist zwar nicht bei dem deutschen Volk ausschließlich der Fall; bei Griechen und Römern war es einst, und bei Hindu's und Chinesen ist es heut zu Tage im Ganzen derselbe Fall; überhaupt je mehr ein Volk selbständige Gesittung, wirkliche Geschichte und Entwicklung besitzt, in desto höherem Grade findet jener Gegensatz statt.

---

a) Wir haben uns hier an die trefflichen Gedanken von Jakob Grimm angeschlossen in der deutschen Mythologie. 2. Ausg. S. 3 f.

Die Frage ist aber, wie diese Kluft ausgefüllt und zwischen Volksthum und christlicher Religion eine Versöhnung und Friede, ja eine Einigung angebahnt wurde; und darüber wollen wir aus dem vorliegenden Denkmal des Zeitalters nach der Bekehrung des deutschen Volks einiges Licht gewinnen.

Das Fremdländische am Christenthum, als einer aus dem fernen Orient, aus Kanaan, aus dem Volk der Juden stammenden Religion, ist bei Otfried und gleicherweise im Heliand möglichst aufgehoben und eine Aussöhnung des deutschen Nationalgefühls mit dem orientalisch-jüdischen Ursprung des Evangeliums angebahnt, dadurch, daß (wie im ersten Artikel hinsichtlich Otfried's gezeigt ist) der Schauplatz der evangelischen Geschichte in einer Weise geschildert wurde, vermöge welcher deutsche Hörer und Leser sich heimisch darin fühlen konnten. Schon der Umstand gehört hierher, daß die Fremdnamen, sowohl die der Personen, als die der Städte und Orte, möglichst vermieden sind, indem nur die allerwenigsten und unentbehrlichsten, die sich dem Gedächtniß des christlichen Volks schnell und leicht einprägen mochten, in die Erzählung verflochten sind. Dieß ist jedoch nur etwas Negatives; positiv aber dient zu dem Zwecke, das Ferne nahe zu bringen, das Fremde in ein Heimisches und Eigenes umzuwandeln, der Umstand, daß Land und Leute der evangelischen Geschichte in Zügen und Farben der deutschen Heimath gemalt sind. Im Heliand sind die palästinischen Berge wie nordische Gebirge gezeichnet, indem eine „Burg auf hoher Holmklippe" steht, Christus einen hohen Felsberg ersteigt, wo er den Hügel der Verklärung betritt. Bei Otfried ist, wie wir gesehen haben, die dürre Sand- und Steinwüste des Morgenlandes in urdeutsche Waldeseinsamkeit verwandelt; die Städte des heiligen Landes erscheinen gleich mittelalterlichen Burgen mit Thürmen, Mauern und Zinnen, und der Tempel zu Jerusalem als „Bethaus" und Kirche, das Haus der Jungfrau Maria als fürstliche

palinza. Im Heliand sind die Privatwohnungen, welche im N. T. vorkommen, ganz in der Art bezeichnet, daß man sich umzäunte Gehöfte als Heimath mit Grundbesitz vorstellen muß; das Gemach erscheint als Saal und Halle; der Tempel zu Jerusalem wird als geweihte, heilige Stätte sogar mit altheidnischen Namen, alah, wîh, friduwîh, genannt. — Inwieweit diese Umkleidung des Ausländischen in heimathliche Gestalt und Farbe bewußt und absichtlich, inwieweit unbewußt und unwillkürlich seyn mochte, lassen wir dahingestellt. Jedenfalls aber wird durch solche Umwandlung der Erscheinungsform die evangelische Geschichte ein Stück deutschen Volkslebens, und so viel dadurch die Anschauung des Lebens Jesu an Treue in Betreff des Sinnlichen und Aeußeren verliert, so viel mußte sie an Lebendigkeit und Bedeutung für das zum Christenthum erst kürzlich bekehrte deutsche Volk gewinnen, indem sie eben dadurch gleichsam in die Nähe gerückt, heimisch, lieb und werth wurde.

Mit dem Ursprung in einem dem deutschen Volke fremden Volk und Land hängt der zweite Gegensatz, um dessen Ausgleichung es sich handelt, zusammen: die Sprache. Zwar von der hebräischen oder griechischen Grundsprache der h. Schrift handelt es sich hier nicht, sondern nur von der lateinischen Kirchensprache. In den romanischen Ländern, Italien voran, aber auch in Gallien und Spanien, bestand in dieser Hinsicht ein Gegensatz gar nicht, oder nur in weit milderer Form. Wenigstens galt in der Meinung der Gebildeten im Anfang des Mittelalters das Latein für die allgemein verstandene Volkssprache a); das Evangelium wurde in romanischen Ländern stets lateinisch verkündigt; die lateinische Sprache in ihrer Entartung zur romanischen wurde wenigstens allgemeine Landessprache. Allein in deutschen Landen stand die lateinische Sprache des Christenthums und

a) Rudolf von Raumer, die Einwirkung des Christenthums auf die althochdeutsche Sprache, S. 168 ff.

die Volkssprache in einem vollständigen Gegensatz; und dieser war nur auf zwei Wegen auszugleichen, entweder dadurch, daß das deutsche Volk Latein lernte, oder dadurch, daß die Kirche Deutsch lernte. Der erstere Weg des allgemeinen Lateinlernens galt zwar vielen bedeutenden Männern im Mittelalter stets als höchstes Ziel und er lag der allgemeinen Sitte lateinischer Messe, lateinischer Predigt u. dergl. anfänglich als Voraussetzung zu Grunde; allein die Sache war nicht nur wegen der Schwierigkeit des Erlernens an und für sich natürlicherweise unmöglich, sondern der Versuch würde auch an dem Nationalgefühl, an der ehrenwerthen Liebe zur Muttersprache und Abneigung gegen die Fremdherrschaft einer Sprache fast unüberwindliche Hindernisse gefunden haben. Namentlich würde das Christenthum durch diesen Plan sich verhaßt gemacht haben, das heißt, der Weg würde, statt zum Ziel, vom Ziel ab geführt haben, denn der Gegensatz zwischen heidnischer Volkssprache und christlicher Sprache wäre auf diese Weise verschärft und verewigt worden, statt daß die Aufgabe war, sowohl im Interesse des Christenthums als des Volkes, den Gegensatz allmählich aufzulösen und auszugleichen. Somit war nur der andere Weg möglich, daß die Kirche deutsch reden lernte und das Evangelium ins Deutsche übertrug. Da stand freilich das große Hinderniß im Wege, daß die deutsche Sprache im Heidenthum aufgewachsen und mit dem Heidenthum durch und durch verwachsen war. Daher handelte es sich bei der Uebertragung der christlichen Lehre ins Deutsche nicht bloß um das Verweben neuer Fäden in das schon vorhandene Gewebe der Sprache, sondern zugleich in großem Maßstab um Auflösung des bisherigen Sprachgewebes. Nun hat zwar früher bei der griechischen und römischen Sprache dasselbe Verhältniß stattgefunden, und die Umwandlung jener Sprachen in christliche ist dennoch bewirkt worden. Allein diese Umwandlung zunächst des Lateinischen in eine christliche Sprache war in dem Zeitalter, wo die

Stämme Deutschlands bekehrt wurden, eine längst vollendete Thatsache; die Apostel der Deutschen kannten das Latein fast ausschließlich nur als Kirchensprache, und die Aufgabe hinsichtlich des Deutschen mußte ihnen demnach als etwas Neues und unendlich Schwieriges erscheinen. Indessen ist es hier gegangen wie oftmals in der Geschichte und im Leben, daß Schwierigkeiten, welche, die Sache im Ganzen und Großen betrachtet, dem überlegenden Geist unüberwindlich erscheinen, von den handelnden und wirkenden Männern auf dem Wege stückweiser und allmählicher Versuche, wie Zeit und Bedürfniß sie erforderten, nach und nach fast unbewußt gehoben wurden. Die ersten Heidenbekehrer in Deutschland sahen sich eben genöthigt, zu ihrer einfachen Predigt deutsche Worte zu gebrauchen; ihre Nachfolger traten, wie überhaupt, so auch in sprachlicher Hinsicht auf ihre Schultern, und die Geistlichen und Mönche späterer Jahrhunderte bildeten in schriftstellerischen Versuchen dasjenige nach und nach weiter aus, was von den Missionaren im Kleinen angefangen war, so daß am Ende des eilften Jahrhunderts das Deutsche in eine wesentlich christliche Sprache umgewandelt war. Das Erzeugniß dieser Umwandlung ist der *deutsche Sprachschatz als christlich-religiöser*. Ueber diesen hat Rudolf *von Raumer* in dem mehrerwähnten Werk gründliche Forschungen niedergelegt, mit Beschränkung auf den hochdeutschen Sprachstamm und auf die erste Hälfte des Mittelalters, oder auf die althochdeutsche Zeit. Die folgenden Bemerkungen schließen sich an diese treffliche Arbeit an.

Eine Anzahl deutscher Ausdrücke für christlich-religiöse Begriffe ist wirklich aus dem Ausland eingeführt, indem das hebräische, griechische oder lateinische Wort beibehalten und der deutschen Sprache einverleibt wurde, wogegen andere Bezeichnungen christlicher Vorstellungen mit Benutzung des ureigenen deutschen Sprachstoffs gebildet worden sind. In …er, aus den älteren christlichen Sprachen entlehnten

Ausdrücke sind zwei Beobachtungen merkwürdig: einmal, daß dieselben schon der Zahl nach eine verhältnißmäßig sehr unbedeutende Minderheit sind; sodann, was noch gewichtiger ist, daß diese Wörter fast ausschließlich dem äußeren Kreis christlicher Begriffe angehören, d. h. daß sie nur Vorstellungen ausdrücken, welche die kirchliche Ordnung und Einrichtung, kirchliche Personen und Aemter, Orte und Dinge betreffen; z. B. kiricha, dom, altari; pfaffo, Gegensatz leigo oder leihman; biscof, piscoftuom, priestar, pharrare, kustor; munich, abbat, closter monastri; missa, prediga, mettina, vespera, opfar, firmon. Indessen waltet auch hier wieder ein Unterschied ob, sofern einzelne dieser Begriffe außer jenen Fremdwörtern auch noch mit eigenthümlich deutschen Wörtern bezeichnet werden, andere dagegen ausschließlich nur mit Fremdwörtern. Letzteres ist z. B. der Fall bei den Begriffen: Bischof, Mönch, Kloster, Altar; hingegen „Priester" wird neben diesem (aus presbyter entstandenen) Namen auch noch durch das echt deutsche êwart (Gesetzeshüter) ausgedrückt, „Kirche" nach der einen Bedeutung auch durch samanunga („Sammlung" bei Luther in der Erklärung des Apostolicum) oder christanheit, nach der andern Bedeutung durch gotes hus, betahus, druhtines hus. Also unter den überhaupt schon in den äußeren Umkreis fallenden Begriffen besitzen die nothwendigsten und unentbehrlichsten (man möchte sagen: die ebenso apostolischen als protestantischen Begriffe) neben dem Fremdwort auch noch ein urdeutsches Wort als Organ und Erscheinungsform. — Weitaus die meisten und namentlich die an sich wichtigsten, am tiefsten in den Kern und das Wesen des Christenthums als Leben eingreifenden Begriffe sind in dem altdeutschen Sprachschatz durch ursprünglich deutsche Wörter ausgedrückt, und das in einem Maß und in einer Art, woran unser heutiges Deutsch bei Weitem nicht mehr hinanreicht. Z. B. das Wort ewa, ê drückt den allgemeinen Begriff der Religion, wiewohl vorherrschend in objectivem

Sinn, aus; ursprünglich bedeutet es so viel als Ewigkeit, das Ewige, dauerndes Gesetz; neben dem Wort evangelio, das im Althochdeutschen schon eingebürgert ist, hat die Sprache unserer Vorväter auch ein urdeutsches Wort, das in der abgeschliffenen Form gospel im Englischen heute noch gebraucht wird, das Wort gotspel, Gottesspruch, Gotteswort, wovon auch ein Zeitwort gotspellon abgeleitet ist = Gottes Wort verkündigen, Evangelium predigen. Die Propheten wissen wir im Neuhochdeutschen nur noch mit diesem griechischen Namen zu nennen; das Althochdeutsche hat sogar zwei echt deutsche Wörter dafür, nämlich wizago und forasago; und Apostel nannte man damals einfach boto; so wird z. B. prophetae et apostoli übersetzt: wizagon enti boton. Für die Sacramente haben wir in der gelehrten und Volkssprache nur den lateinisch-kirchlichen Ausdruck, unsere Vorfahren besaßen dafür verschiedene Namen von deutscher Wurzel: heilicheit, heilictuom, wieda, tougani (Geheimniß). Sogar für Begriffe, die nur dem tieferen und abstracteren Nachdenken über Gott und göttliche Dinge eignen, wie Substanz und Person in der Lehre von der Dreieinigkeit, finden wir deutsche Ausdrücke gebraucht, z. B. für Person namo oder heit, für Substanz wesan oder cnuat (= erkennbares Seyn). Diese wenigen Beispiele reichen schon hin, uns zu überzeugen, daß unsere neuhochdeutsche Sprache um eine Anzahl Wörter ärmer ist, die wir Späteren aus dem Latein oder Griechischen entlehnen, während unsere Vorfahren für dieselben Begriffe sich Wörter aus eigenen Sprachmitteln gebildet haben, ein Verhältniß, in welchem sich das Englische dem Angelsächsischen gegenüber ebenfalls befindet. Und dieser jetzt unumgängliche Gebrauch solcher Fremdwörter bringt, abgesehen von der Ehre und dem Reichthum der Sprache an und für sich, den bedeutenden Nachtheil mit sich, daß die betreffenden Wörter für die gelehrter Bildung Ermangelnden, d. h. für die große Mehrzahl des Volks, undurchsichtig und mißverständlich bleiben.

Fassen wir den Proceß näher ins Auge, vermittelst dessen die Sprache christianisirt wurde, so finden wir sogleich, daß bei Uebersetzung eines christlichen Begriffs ins Deutsche oder, was das Gleiche ist, bei der Aneignung eines deutschen Worts für denselben zwei Fälle möglich waren. Entweder war das gewählte Wort schon zuvor in religiösem Sinne gebräuchlich; dann hatte es aber, wie sich von selbst versteht, einen heidnischen Begriff; oder war das Wort bis dahin kein specifisch heidnisches, dann entbehrte es eben aller religiösen Bedeutung. Im ersteren Fall war die Aufgabe die, das polytheistische Gepräge zu verwischen, die heidnische Bedeutung zu beseitigen; hingegen günstig war der Umstand, daß das Wort in dem Bewußtseyn des Volks bereits eine gewisse Heiligkeit und Weihe besaß. Es war ein Fall, dem ähnlich, wo heilige Stätten des bisher heidnischen Volkes, Quellen, Haine und Höhen, zu christlichen Kapellen, Kirchen und Klöstern benutzt wurden. Unzweifelhaft ist z. B. der Name sunnun tag heidnischen Ursprungs, sofern der Tag der Anbetung der Sonne geweiht war; der Name wurde aber beibehalten, um des Herrn Tag (frontag) im Sinne der Christen zu bezeichnen. Eine Ausnahme von der sonstigen Regel ist freilich, daß die Namen der übrigen Wochentage geradezu mit den alten Götternamen bis auf unsere Tage geblieben sind, ihre heidnische Bedeutung müssen sie jedoch in dem Bewußtseyn des Volks frühzeitig verloren haben. Ein anderes Beispiel obiger Art ist der Name des christlichen Osterfestes; dasselbe hat seinen Namen von der Göttin Ostara (angelsächsisch Eastre), deren Fest in der gleichen Jahreszeit gefeiert wurde, wie das christliche Fest der Auferstehung Christi; darum trug man nach der Bekehrung der sächsischen und hochdeutschen Völker diesen Namen auf das christliche Hauptfest über, consueto antiquae observationis vocabulo gaudia novae solennitatis vocantes, wie Beda der Ehrwürdige (de temporum ratione, c. 13.) zunächst von den Angelsachsen sagt.

Der andere Fall ist der, wo das zur Bezeichnung eines christlichen Begriffs gewählte Wort kein eigenthümlich heidnisches ist, dann aber auch gar keine religiöse Bedeutung zuvor gehabt und sich nicht auf göttliche Dinge, sondern auf Weltliches und Natürliches bezogen hat. Je schärfer und sinnreicher nun ein Volk die sichtbare Welt, die natürlichen und menschlichen Dinge, besonders aber das Gesellige aufgefaßt und angeschaut hat, um so eher wird sich seine Sprache dazu eignen, dem Geiste des Christenthums zum Ausdruck und Organ zu dienen. Wie überhaupt alle sprachlichen Mittel zum Ausdruck des Unsichtbaren und Geistigen eine sinnliche Grundlage und einen Ausgangspunct in der Sichtbarkeit haben, so macht sich auch der Uebergang von der sinnlichen und weltlichen Bedeutung eines Worts zu einer christlich-religiösen häufig in sehr einfacher und natürlicher Weise. Die Wörter losan, arlosan mit ihrer Verwandtschaft haben ihre ursprüngliche sinnliche Bedeutung „losmachen" nachweislich noch beibehalten, dabei aber hat besonders das zusammengesetzte Wort nach und nach vorzugsweise eine religiöse Bedeutung gewonnen, welche in das tiefste Wesen und den innersten Kern der eigenthümlich christlichen Wahrheit hineinreicht. Das Wort suona paßt vermöge seines aus dem natürlichen Rechtsgefühl fließenden Sinnes: Genugthuung, Befriedigung, Sühne, zur Bezeichnung des christlichen Begriffs der Versühnung vortrefflich; ähnlich sunta und sculd, die ursprünglich nur auf gesellige Verhältnisse, auf Recht und Unrecht eines Menschen gegenüber dem andern sich beziehen, aber durch die Richtung aufs Unsichtbare und durch die Betrachtung aller Dinge im Verhältniß zu Gott, welche das Christenthum einpflanzte, eine weit höhere religiöse Bedeutung erlangt haben. Das Wort hriuwa führt von Anfang nur die sinnliche Bedeutung mit sich: Schmerz empfinden, jammern; allein die Wendung auf Geist und Gemüth, wo es den Schmerz der Seele über die eigene That, d. h. Reue, bezeichnet, war

leicht, wenn einmal ein höherer Geist die Empfindungs- und Denkweise erfaßt hatte. Es ist derselbe Fall mit den Begriffen „Glaube" (galauba) „Liebe" (minna) und mit allen, welche den eigentlichen Lebenspuls des religiösen Gemüths, den Kern des Christenthums berühren; diese Begriffe sind im Althochdeutschen sämmtlich durch ureigene deutsche Wörter ausgedrückt, während, wie oben gezeigt, nur für solche Begriffe, welche die äußeren Ordnungen der Kirche, die Peripherie des Christenthums, betreffen, die Ausdrücke aus der lateinischen Kirchensprache oder durch deren Vermittelung aus dem Griechischen entlehnt sind. Und der Gedanke liegt nahe genug, daß die durch deutsche Wörter ausgedrückten Begriffe dem Geist der Deutschen näher gelegen seyn mußten, während die durch Fremdwörter wiedergegebenen ihm ferner standen. Darin lag dann schon von vorn herein eine stille Ahnung und Weissagung darauf, daß das deutsche Volk die christliche Religion von ihrer Verweltlichung zu befreien und aus ihrer Veräußerlichung zur Innerlichkeit ihres reinen Wesens zurückzuführen bestimmt sey; denn die auf die äußere Darstellung der Kirche in der Welt bezüglichen Begriffe und Namen waren von Anfang an nur von außen entlehnt, nur äußerlich angenommen worden und in ihrer Fremdheit stehen geblieben, während die in das Wesen christlichen Glaubens und Lebens selbst eingreifenden Gedanken und Begriffe in Wörtern aus dem eigensten, bleibenden und unveräußerlichen Sprachschatz des Volkes ausgeprägt worden sind. Ganz anders bei den romanischen Völkern, denen die Begriffe foi, charité und dergleichen eben so gut als Titel, wie évêque u. a., aus der lateinischen Kirchensprache zugeführt worden sind; diesen war die dereinstige kritische Sonderung des Aeußeren und Inneren im Christenthum durch Sprachcharakter, Ideenverbindung und Geschichte wie durch ursprüngliche geistige Anlage und Beruf keineswegs so nahe gelegt, als der deutschen Nation.

Haben wir bisher von der Umwandlung der deutschen Sprache in eine christliche gehandelt, so schwebte uns dabei der deutsche Sprachschatz als Ganzes vor, abgesehen von seiner Verwendung; wir betrachteten das Mittel für sich, müssen nun aber auch seine wirkliche Anwendung in Schriftwerken beachten. Höchst merkwürdig ist es, daß das älteste und vorzugsweise classische Denkmal germanischer Sprache eine Bibelübersetzung ist, die gothische von Ulphilas. Sodann ist die angelsächsische Mundart überaus reich an zum Theil noch vorhandenen Versuchen von Uebersetzungen oder freien Bearbeitungen biblischer Schriften theils in ungebundener, theils in gebundener Rede, schon aus dem siebenten und achten Jahrhundert, z. B. von Cädmon und Anderen. In althochdeutscher Sprache besitzen wir, nach der Zusammenstellung von R. v. Raumer, neben wenigen und kleinen Stücken, welche altheidnischen oder weltlichen Inhalts sind, eine sehr große Anzahl von Bruchstücken oder vollständigen Denkmälern christlichen Inhalts, welche meist um die Bibel sich bewegen: so die Glossen und vereinzelten Worterklärungen, so die Uebersetzungen einzelner biblischer Stücke und Bücher, die Evangelienharmonie, endlich die poetischen Bearbeitungen der evangelischen Geschichte; und hiermit sind wir wieder bei Otfried und dem Heliand angekommen.

Sollen wir nun die Bedeutung des Evangelienbuchs von Otfried als eines christlich-religiösen Schriftwerks bezeichnen, so möchten wir sagen, sie ist eine dreifache; denn das Buch vereinigt in sich dreierlei Formen der schriftlichen Darstellung des Christenthums, nämlich die Bibelübersetzung, das christliche Lied und die Predigt oder Betrachtung. Vergleichen wir den Heliand, so finden wir vermöge der Objectivität, in der das Ganze gehalten ist, die Predigt oder die erbauliche Auslegung und Betrachtung kaum angedeutet, die Lyrik auch nicht, desto mehr aber epischen Gesang, verschmolzen mit Bibelübersetzung. Daß besonders bei Otfried mehrerlei Formen vereinigt sind, darf nicht überraschen;

das ist eben das Wesen des Keims, daß verschiedene Seiten und Formen darin vereinigt und beschlossen liegen; in der weiteren Entwickelung schlagen sich die Blätter auseinander, die Theile und Glieder sondern sich bis auf einen gewissen Grad von einander ab und bilden sich in verhältnißmäßiger Selbständigkeit vollständiger und reicher aus. So auch in der Geschichte deutscher Litteratur die Formen christlicher Darstellung und religiöser Schriftwerke, welche bei Otfried noch unzertrennt eins sind.

Wir sagen, Otfried's Evangelienbuch und der Heliand stellen einerseits eine Bibelübersetzung vor, sofern der Stoff, die Geschichte des Lebens Jesu, das überwiegende Interesse hat. Wie Vieles darin ist einfache Erzählung der Thaten oder Wiederholung der Reden Jesu; dabei handelt es sich offenbar um den biblischen Stoff, dieser soll den Hörern oder Lesern zugeführt werden. Freilich ist der Text bei Otfried nie ganz buchstäblich wiedergegeben, vielmehr überarbeitet, ausführlicher und breiter geworden, wovon zum Theil das Versmaß und der Kampf mit demselben die Schuld trägt. Aber ehe nur eine solche Bearbeitung möglich war, mußten manche Vorarbeiten vorausgehen; unter diese gehört die althochdeutsche Uebersetzung des Matthäus und der Evangelienharmonie des sogenannten Ammonius (s. 1. Artikel). Es liegt dabei zu Grunde die Begierde und Lust, das Evangelium in den Klängen der Muttersprache zu hören, es gilt als eine Ehre, dasselbe in der heimathlichen Sprache zu besitzen. Aber man ist noch so gesinnt, daß man es zieren will durch poetische Rede und Schmuck. Andererseits ist diese Bearbeitung biblischen Stoffes selbst nur Vorstufe zu Höherem und Vollendeterem. Arbeiten wie Otfried's Werk und andere in den späteren Jahrhunderten des Mittelalters mußten vorhergehen, wenn endlich ein Meisterwerk möglich werden sollte, wie Luther's Bibelübersetzung. Die einzige Schönheit dieses Werks ist aber dadurch bedingt, daß es nicht freie Bearbeitung ist in Otfried's Sinne, sondern

reine, einfache Uebersetzung, und zwar eine Uebersetzung, welche eben so treu und demüthig folgsam sich dem Worte Gottes anschmiegt, als mit selbständiger Kraft und inniger Lebendigkeit dasselbe in sich aufnimmt. Diese Einheit von Geben und Nehmen, von Hingebung an Geist und Wort der Offenbarung und männlicher Kraft hebt das Werk Luther's so hoch über alle seine Vorgänger und macht dasselbe zu dem herrlichsten Volksbuch, das unser Volk besitzt und das die deutsche Nationallitteratur auszeichnet.

Wir haben ferner gesagt, Otfried's Evangelienbuch trage den Charakter der erbaulichen Betrachtung oder der Predigt im Keim an sich. Erinnern wir uns aus dem Leben Otfried's, daß er nicht bloß Mönch, sondern auch Priester war und vermuthlich in seinem Kloster zu Weißenburg zugleich das Predigtamt verwaltete; sehen wir für einen Augenblick von der gebundenen Form der Rede ab und beachten den Inhalt, der neben dem biblischen Text in der Regel auch eine Auslegung und Anwendung desselben gibt; fassen wir ins Auge, wie gern Otfried einen gewissen Lehrton vorwalten läßt: so kann es nicht auffallend seyn, daß wir in dem poetischen Werk Predigtart erkennen wollen. Wir glauben, Otfried wegen der erbaulichen Auslegung und Betrachtung, welche er einzuflechten liebt, als einen Vorgänger der deutschen Prediger des Mittelalters ansehen zu dürfen; ohnedieß ist die Art und Weise seiner Auslegung vorherrschend eine mystische, sofern er z. B. die Wunder Jesu geistlich deutet, die Rückreise der Weisen aus dem Morgenland auf die Reise des Christen zur himmlischen Heimath bezieht, überhaupt die äußeren geschichtlichen Ereignisse auf innere Zustände und Vorgänge in den Seelen deutet. Blicken wir von Otfried aus rückwärts, so bemerken wir allerdings, daß er hiermit schon in die Fußstapfen der Kirchenväter getreten ist, indem die meisten seiner „geistlichen Deutungen" nachweislich entweder aus den biblischen Commentaren Alcuin's entlehnt sind, oder aus den Homilien Gregor's des Großen, aus den Schrif-

ten Augustin's und Anderer. Schauen wir aber von Otfried aus vorwärts, so überzeugen wir uns, daß die deutschen Mystiker, die wir vornehmlich unter den Predigern, namentlich unter den berühmten Volkspredigern des 13. und der folgenden Jahrhunderte zu suchen haben, dieselbe Richtung weiter fortgebildet haben, die wir in deutscher Sprache erstmals eben bei Otfried wahrnehmen. Denn in althochdeutscher Sprache sind nur zwei Predigten vorhanden, die vor Otfried's Zeit fallen, nämlich ins achte Jahrhundert, — diese sind aber weiter nichts als Uebersetzungen einer Compilation aus Augustin, Gregor dem Großen und Isidor von Sevilla und einer dem Augustin zugeschriebenen Predigt. Die ältesten noch vorhandenen Bruchstücke von selbständigen deutschen Predigten gehören dem zehnten Jahrhundert an [a]). Denken wir uns jene Empfindungsweise und Gedankenrichtung, wie sie in den Betrachtungen Otfried's ausgeprägt ist, wo er irgend einen Text „moraliter, spiritaliter oder mystice" deutet und anwendet, weiter fortgeführt und selbständiger entwickelt, so kommen wir in gerader Linie bei der christlichen Mystik des Mittelalters an. Was wir bei Otfried sehen, ist einestheils entlehnter Samen aus den lateinischen Kirchenlehrern, anderntheils ein Keim, der lebendige Triebkraft in sich hat. Entwickelt ist dieser Keim vorzüglich bei den deutschen Mystikern, die als volksthümliche Zeugen für christliche Wahrheit und als Prediger in der Landessprache ungemeinen Zulauf und Beifall fanden, während ihre Richtung wesentlich die war, das Heil aufs innigste persönlich sich anzueignen in Beschaulichkeit und Erfahrung. Bei den deutschen Mystikern der zweiten Hälfte des Mittelalters sind aber wieder zwei Elemente ungeschieden und keimartig eins, welche sich später von einander abgelöst und selbständig gegen einander entwickelt haben: das rein erbauliche, christlichfromme praktische Interesse und der speculative Trieb zum

a) S. K. v. Raumer a. a. O.

Denken über Gott und Welt, Wahrheit und Heil, Zeit und Ewigkeit. Das erstere Element der mittelalterlichen Mystik hat in der deutschen Reformation, das letztere in der deutschen Philosophie sich selbständig entwickelt. Damit haben wir uns scheinbar von Otfried weit entfernt, und doch nicht weiter, als der Baum von dem Keim entfernt ist, aus dem er erwuchs.

Die dritte Form, welche wir bei Otfried im Keim entdecken, ist die der christlichen Lyrik oder des Kirchenliedes. Otfried selbst erzählt (1. Art.), er sey auf den Plan zu seinem Werk dadurch gebracht worden, daß man ihn aufgefordert habe, um weltlichen und schändlichen Volksliedern entgegenzuwirken, „einen Theil der Evangelien deutsch zu schreiben.“ Wir haben gesehen, daß er an manchen Stellen in der That Lieder einflicht, und die dichterischen Vorzüge, die wir an ihm anerkennen mußten, sind lyrischer Art, indem er Empfindungen des Gemüths zart und innig zu schildern weiß. Wir erinnern daran, daß Otfried in seinem lateinischen Vorwort die christlichen Dichter als seine Muster erwähnt; denn er legt den Männern, welche ihn zu seinem Unternehmen ermunterten, Worte des Lobes in den Mund für „die Thaten der bewährtesten Männer unserer Secte „(Otfried will sagen: der Christenheit), eines Juvencus, Arator, Prudentius und vieler Anderen, welche Christi Reden „und Wunder in ihrer eigenen Sprache mit schönem Schmuck „wiedergegeben haben, indessen wir, obwohl desselben Glaubens und derselben Gnade lebend, den trefflichsten Glanz göttlicher Worte in unserer Landessprache vorzutragen zu träge „sind.“ Ferner ist es klar, daß Otfried selbst seine Dichtungen als christliche Hymnen betrachtet, wenn er am Schluß des ersten einleitenden Kapitels sagt: „Nun freuen sich deß Alle, die wohlgesinnt und fränkischem Volk im Herzen hold sind, daß wir Christo gesungen haben in unserer Zunge, daß wir's erlebet haben, fränkisch ihn zu loben“ (V. 123 ff.). Neben diesen ausdrücklichen Aeußerungen des Verfassers haben wir auch

noch die Thatsache der eigenthümlichen Form der gebundenen Rede des Werkes als ein Zeugniß zu betrachten, daß Otfried die lateinischen Kirchenlieder und christlichen Hymnen vor sich gehabt und bis auf einen gewissen Grad nachzubilden gesucht hat. Nehmen wir alle diese Thatsachen zusammen, so haben wir Grund genug zu behaupten, Otfried sey in gewisser Hinsicht der Anfänger des deutschen Kirchenliedes, freilich, müssen wir immer hinzusetzen, nur auf keimartige Weise. Dieser Keim besteht aber wesentlich darin, daß lateinisch kirchliche Dichtung mit deutscher Volkspoesie verschmolzen ist. Wir sagen: lateinisch kirchliche Dichtung, weil aus dem eigenen Geständniß Otfried's erhellt, daß ihm die lateinisch christliche Poesie ihrem Inhalt und Charakter nach als Muster vorschwebt, während zugleich die strophische Form mit dem Reim aus der kirchlichen Lyrik der romanischen christlichen Länder geradezu entlehnt ist. Was übrigens Otfried von den lateinischen christlichen Dichtern sagt: sua lingua dicta et miracula Christi decenter ornabant, das ist nur unter der Beschränkung wahr, daß die lateinische Sprache damals, als jene christliche Poesie ihren Gipfel erreichte, nicht mehr lebende Sprache des Volks gewesen ist. Die namhaftesten unter jenen lateinischen Dichtern sind theils Italiener, wie Arator, theils Südfranzosen, wie Alcinus, Avitus und Prosper von Aquitanien, theils und vornehmlich Spanier, wie Juvencus und Prudentius, gehören also sämmtlich den romanischen Völkern an, und insofern war die lateinische Sprache für sie gewissermaßen Landessprache, so jedoch, daß das Latein, in welchem sie ihre christlichen Dichtungen verfaßten, nur gelehrte oder Kirchensprache war, während das Volk ein entartetes Latein oder vielmehr eine nach und nach selbständig sich entwickelnde Mischung des Latein mit anderen Sprachelementen redete. Hier blieb also, genau genommen, Volksdialekt und christliche Dichtung getrennt, außer einander; die christliche Poesie gebrauchte nur die lateinische Kirchensprache als ihr Organ, und es scheint uns

dasselbe Verhältniß zu seyn, wie wenn Deutsche christliche Lieder in lateinischer Sprache dichteten, z. B. Notker, Balbulus und Andere, selbst noch Meister deutscher Prosa und Mystiker, wie Heinrich Suso. Wir finden einen vollkommenen Gegensatz dagegen in der Absicht und dem Plan Otfried's: er will wenigstens für das Volk dichten; denn er will ja schlechte Volkslieder aus dem Munde des Volks verdrängen, indem er an deren Stelle Lieder zu Christi Lob und Preis, und zwar deutsche Lieder setzt; und daß diese Lieder im Sinn des Verfassers wirklich zum Gesang der Laien, zum Volksgesang bestimmt sind, beweisen z. B. die Worte, mit denen das kurze Loblied auf Johannes den Täufer (1, 6.) anhebt:

Nu singemes alle mannolih bi barne.

Wir haben hier ausdrücklich nur von der Absicht und dem Gedanken Otfried's gesprochen; eine ganz andere Frage aber ist die, ob der Dichter seinen Zweck erreicht hat, ob je Lieder von ihm in den Volksgesang oder in den Kirchengesang der Laien übergegangen sind. Daß nun otfriedische Lieder beim regelmäßigen Gottesdienst eingeführt worden wären, können wir uns kaum denken, ist ja doch in viel späteren Zeiten, im 12. und 13. Jahrhundert, wo deutsche geistliche Lieder schon häufiger wurden, mit der lateinischen Liturgie auch das lateinische Kirchenlied beim Gottesdienst ausschließlich im Gebrauch geblieben, und erst im 15. Jahrhundert ist deutscher Gesang in den kirchlichen Gottesdienst eingeführt worden, jedoch auch da nur als vereinzelte Erscheinung, womit dem lateinischen Kirchengesang die althergebrachte Herrschaft noch nicht mit Erfolg streitig gemacht werden konnte. Eher scheint das stattgefunden zu haben, daß einzelne Stücke aus Otfried's Werk in den außergottesdienstlichen Volksgesang übergegangen seyn mögen; es finden sich wenigstens Nachrichten, daß andere christliche Lieder schon in sehr früher Zeit in den Mund des Volks übergegangen sind, so ein deutsches Lied auf den h. Petrus in drei Stro-

phen mit dem Refrain: Kyrie eleison, Christe eleison, aus dem 9. Jahrhundert, und dieser Gebetleich (oder „Leise" aus eleison) ist nach der Entdeckung Wackernagel's a) aus Anlaß und auf die Grundlage von ein paar Versen Otfried's (I, 7, 27 f.) verfaßt. Ein anderes Lied dieser Art, auf den h. Gallus, von Ratpert, einem St. Galler Mönch des 9. Jahrhunderts, ist nur in lateinischer Uebersetzung erhalten, und von einem dritten christlichen Volksgesang, welchen ein Scholasticus Ezzo auf der Pilgerfahrt zum heiligen Grabe 1065 über die Wunder Christi dichtete, ist wenigstens eine Nachricht aufbewahrt. So sind noch später, im 13. und 14. Jahrhundert geistliche Volkslieder, namentlich Wallfahrtslieder, Schiffer- und Schlachtlieder nebst Marienliedern, Buß- und Festliedern in größerer Zahl gedichtet worden und in volksthümlichen Gebrauch gekommen, jedoch immer außer dem Gottesdienst, ja zum Theil, wie die Lieder der Geißelbrüder, offenbar im Gegensatz gegen die Kirche. Von Otfried's Versen indessen haben wir kein ausdrückliches Zeugniß, daß sie in ihrer ursprünglichen Gestalt unmittelbar in den Gebrauch des Volkes übergegangen wären, denn das Gebetslied an den h. Petrus ist eine Ueberarbeitung otfriedischer Worte, und allerdings spricht die Beschaffenheit der Verse Otfried's eher dagegen; denn die Breite und die gedehnte Form derselben entfernt sich von dem gedrängten Ausdruck und dem raschen, lebendigen, springenden Gang des echten Volksliedes, wo jedes Wort ein Schlagwort ist, allzu weit. Am meisten Aehnlichkeit hat Otfried's Art und Weise mit manchen deutschen geistlichen Liedern aus dem 15. Jahrhundert, für Festzeiten und religiöse Feierlichkeiten bestimmt, deren Verfasser meist auch Klostergeistliche waren; diese sind in der Regel poetische Bearbeitungen einzelner biblischer Abschnitte, aber in einer gedehnten Form, matt und

---

a) Otfried von Weißenburg, in den Elsässischen Neujahrsblättern 1847. S. 235.

ohne Schwung. So wenig jedoch diese dem Geschmack des Volks zusagten und in wirklichen Gebrauch übergingen, so wenig mag dieß in der Regel auch bei den älteren Versuchen Otfried's der Fall gewesen seyn. Der gute Mönch wollte dem Volk gute geistliche Lieder statt schlechter Lieder bieten, wollte redlich seinem Volke dienen; er hat es nur in dem Einen versehen, daß er den Ton des Volks nicht getroffen hat. Sollte aus dem Keim christlicher Lyrik, den wir hier fanden, etwas Gediegenes erwachsen, so mußte engere Anschließung an das wirkliche Volkslied der Weg seyn. Dieß geschah von der Mitte des 15. Jahrhunderts an; das deutsche geistliche Lied schloß sich an bereits vorhandene und beliebte weltliche Volkslieder an, so jedoch, daß das Weltliche daran, entweder in Melodie oder im Text oder in beidem zugleich, zu Religiösem umgebildet wurde [a]). Das Verhältniß ist hierbei ein ganz ähnliches wie das in Betreff des Sprachschatzes oben erwähnte, daß bei Umwandlung der Sprache in eine christliche in der Regel Wörter, die bisher bloß zur Bezeichnung natürlicher und weltlicher Dinge gedient hatten, zum Ausdruck christlich-religiöser Begriffe und Empfindungen verwendet wurden. Allerdings findet ein Unterschied zwischen den beiden Fällen statt, er besteht darin: bei Einpflanzung des Christenthums in eine gewisse Sprache ist die Masse der Wörter, um die es sich handelt, eine vorhandene und bestimmte; was zu leisten ist, das ist die Eingießung eines neuen Geistes in die vorliegende Masse von Sprachstoffen, nicht aber die Schöpfung neuer Wurzeln, höchstens Ableitung und Umbildung neuer Wörter aus vorhandenen Wurzeln; die christliche Dichtung hingegen ist der Natur der Sache nach keineswegs an bereits vorhandene anderweitige Lieder

a) Vergl. Hoffmann von Fallersleben, Geschichte des Kirchenlieds bis auf Luther's Zeit. 1832; Koch, Geschichte des Kirchenlieds und Kirchengesangs mit besonderer Rücksicht auf Württemberg. 1. Thl.; Vilmar, Vorlesungen über die Geschichte der deutschen Nationalliteratur. 2. Aufl.

und dichterische Erzeugnisse gebunden, sie hat vielmehr, eben weil sie Dichtung ist, Vollmacht und Freiheit, ja selbst den Beruf, Neues zu schaffen. Darum ist die Anschließung an anderweitige Lieder eine Beschränkung der dichterischen Vollmacht und Kraft, welche nur dann erlaubte Selbstbeschränkung und nicht Beschränktheit ist, wenn der Wunsch zu Grunde liegt, die Liebe des Volks und die „süße Gewohnheit," welche bisher einem weltlichen Stoff zugethan war, durch die Gleichheit der Melodie oder Ausdrucksform christlichen Empfindungen und Gedanken zufließen zu lassen. Der Beweggrund ist also hierbei demjenigen ähnlich, aus welchem einzelne Orte, welche dem Volk in heidnischer Zeit heilig und werth gewesen waren, zu christlichen Gebetsstätten und Bauplätzen für Kirchen und Klöster gewählt worden sind. Oder es ist im Kleinen und Einzelnen derselbe Fall, wie im Großen beim Heliand, worin die gleiche Haltung, dieselben Formen und Formeln, wie sie in der altheidnischen epischen Poesie gebräuchlich waren, auf das Leben Jesu angewandt sind, weil die Freude des Volks an dieser heimischen und lieb gewordenen Form dem Christenthum zu gute kommen sollte. Der geschichtliche Grund jener Anschließung an das Volkslied lag darin, daß in der Zeit, worein sie vorzugsweise fällt, das Volkslied gerade zu seiner Blüthe gelangt war und die ganze Lyrik beherrschte [a]). Ein Vorzug dieser Weise war, daß das geistliche Lied dem Anschauungskreis und der ein-

a) Um der lebendigeren Anschauung willen führen wir ein Beispiel an; ein bekanntes Abschieds- und Wanderlied war:

„Innsbruck, ich muß dich lassen,
„Ich fahr' dahin mein' Straßen
„In fremde Land' hinein."

Aus diesem weltlichen Lied wurde durch Contrafactur, wie man's nannte („contrafactum uf einen geistlichen sin"), das geistliche Lied:

„O Welt, ich muß dich lassen,
„Ich fahr' dahin mein' Straßen
„Ins ew'ge Vaterland."

fachen Ausdrucksweise des Volks sich näherte; die schwache Seite bestand aber in der Unselbständigkeit und Abhängigkeit, in welche sich das geistliche Lied dadurch begab; wie leicht war es der Fall, daß vermöge des Durchschimmerns der ursprünglichen Stoffe des Volksliedes der Würde und Wirkung des geistlichen Liedes Abbruch geschah, oder daß durch das künstlich Gemachte der Umbildung eben die Einfachheit und Natürlichkeit, die Volksmäßigkeit, die man beabsichtigte, abgestreift wurde.

Somit war auch hierdurch dasjenige noch nicht vollkommen erreicht, was Otfried in guter Meinung beabsichtigt hat: dem Volk christliche Gesänge zu geben, die recht sein Eigenthum und seine Freude wären; und es bedurfte eines neuen großen Aufschwungs, damit das Kirchenlied das würde, was es seyn sollte; und dieser Aufschwung kam mit der Reformation. Der mit einem Mal aufgesprungene volle Quell lebendigen Glaubens und christlicher Begeisterung ergoß sich von selbst auch ins Lied, so daß das evangelische Kirchenlied die vollendetste Blüthe deutscher Lyrik geworden ist. Schon die Verbreitung der evangelischen Lieder ging ganz in der Weise des echten Volkslieds vor sich, nicht durch Lesen, sondern durch Singen, indem Melodie und Text unzertrennlich eins war, daher die Lieder auf einzelnen fliegenden Blättern sammt den Melodien gedruckt erschienen; da wurden sie von fahrenden Sängern und Wanderern vor den Thüren gesungen, und in Häusern und Werkstätten, auf Gassen, Märkten und Feldern unterhielt und erbaute sich das Volk damit. Es war erfüllt, was Otfried gewünscht hatte, dem es freilich nur dunkel vorschwebte. Der Volksgesang selbst war durch das Evangelium geheiligt, die Lieder waren Volkslieder, ehe sie Kirchenlieder wurden; namentlich Lieder wie „Es ist das Heil uns kommen her"; „Nun freut euch, liebe Christen G'mein"; „Ein' feste Burg" und andere. Die evangelischen Kirchenlieder aus der classischen Zeit dieser Dichtung tragen auch ihrem Wesen nach den echten Charak-

ter des Volksliedes insofern an sich, als sie das wirklich Erfahrene, was Andere in gleicher Weise auch erlebt haben, aus unmittelbarer Empfindung heraus lebendig und wahr in aller Einfalt und Kraft singen; dabei ist aber das Volkslied nicht auf knechtische und künstliche Weise benutzt, so daß der Stoff desselben unter leichter Verkleidung beibehalten wäre, sondern es ist nur die demselben zu Grunde liegende wahre Empfindung in gereinigter und christlich verklärter Weise wiedergegeben. Vor allen sind Luther's Lieder, obwohl meist an Psalmen, an lateinische Kirchenlieder oder an ältere deutsche geistliche Lieder sich anschließend, doch zugleich so ganz ursprünglich und sein eigen, daß sie, weil er ein ganzer Mann und ein Mann des Volks gewesen ist, sogleich auch das Volk mit wunderbarer Kraft ergriffen und durch Deutschland flogen. Auf diesem Höhepuncte des Kirchenliedes sind Lied und Gesang, Volk und Kirche, Volkslied und Kirchenlied eins geworden. Schauen wir von dieser Höhe nochmals auf unsern Ausgangspunct zurück, so müssen wir anerkennen, daß Otfried trotz aller Verirrung und allem Mißverständniß, das wir bei ihm finden, doch mit seinem Versuch, geistliche Lieder fürs deutsche Volk zu dichten, das rechte Ziel im Auge gehabt hat: in seinem Evangelienbuch liegt der erste Keim, schwach noch und unscheinbar, aber doch der Keim des deutschen Kirchenliedes vor uns, das zugleich Volkslied ward und in voller Schöne durch die Reformation zur Reife gebracht ist.

Wir haben Otfried's Evangelienbuch nach seiner Eigenthümlichkeit und Bedeutung als Schriftwerk ins Auge gefaßt. Es ist Zeit, daß wir nun auch den Gedankeninhalt, der in solche Form gefaßt ist, den Geist, der durch das Werk geht, zu würdigen suchen. Da der Gegenstand des Buches das Leben Jesu ist, so kann der eigenthümliche Geist des Buchs nur in einer eigenthümlichen Anschauung der Person Jesu gefunden werden, und diese liegt unstreitig darin, daß Jesus als König gefaßt ist.

Wir haben im ersten Artikel gesehen, daß Otfried Christum mit Vorliebe als Herrn und König schildert, der für die Seinen lebt und stirbt, aber eben durch seinen Heldentod ihnen den Sieg erwirbt. Wir haben gesehen, daß die Apostel und Jünger Jesu bei Otfried als seine Mannen, seine Gefolgschaft erscheinen, die dem milden und großen Herrn huldigen und Treue beweisen. Lebendiger allerdings und mit glänzenderen Farben wird dasselbe Bild in dem altsächsischen Heliand ausgemalt; da erscheint, um die Worte Vilmar's a) zu gebrauchen, „die ganze evangelische Geschichte als der glorreiche Zug eines herrlichen Volkskönigs durch sein Land, um zu rathen und zu richten, zu weisen und zu lehren, Gaben zu vertheilen, zu helfen und zu heilen, zu kämpfen wider seine Feinde, in diesem Kampfe für die Seinen zu sterben, und endlich aus der scheinbaren Niederlage sich im glänzendsten Siege zu erheben."

Was aber diese Schilderung Christi, welche Otfried mit dem Heliand gemein hat, zu bedeuten habe, wird sich ergeben, sobald wir Folgendes erwägen. Daß Christus als König aufgefaßt ist, und zwar in obiger Art und Weise, das kommt einerseits dem Christenthum, andererseits dem Volk und Staat zu gute. Suchen wir einmal den Gewinn, welchen das Christenthum davon ziehen konnte, zu schätzen, so liegt derselbe vorerst darin, daß auf diese Weise das Christenthum als Leben und Sache des Lebens erscheint. Sieht man nämlich in Christo zuerst und vorzugsweise den Propheten und Lehrer, so führt das der Natur der Sache nach dahin, das Christenthum selbst für eine bloße Lehre zu halten, und dabei kommt es, die Lehre mag nun als göttliche Lehrsatzung oder als menschliche, mitunter alltägliche Weisheit auftreten, beiderseits auf ein kaltes Wesen und todtes Wissen hinaus: das Leben und die Wirkung des Christenthums aufs Leben ist verloren. Sieht man in

a) A. a. O. S. 54.

Christo vor Allem den Mittler und Hohenpriester, in seinem Werk vorzugsweise die Versöhnung, so ist das Ergebniß am Ende entweder eine hierarchische Entartung des Christenthums, oder eine einseitige Gefühlsmystik, welche in den Wunden Jesu schwelgt: das gesunde, echt menschliche und thatkräftige Leben der Religion ist verloren. In jenen Denkmalen des Christenthums unserer Vorväter dagegen ist Christus als König geschildert, der mit seinem Volk und für dasselbe lebt und wirkt und kämpft. Dabei ist das Christenthum offenbar als Sache des Lebens aufgefaßt, denn das Verhältniß des Königs zu seinem Volke greift mehr oder weniger in alle Beziehungen und Geschäfte des Lebens ein.

Ferner ist klar, daß zugleich das Christenthum als Sache des Volks erscheint. Wenn die Deutschen Jesum als König, das heißt (vermöge der Nationalisirung der evangelischen Geschichte bei Otfried und im Heliand) als ihren König betrachten lernten, so suchen sie unwillkürlich alle edeln und ruhmwürdigen Eigenschaften ihres Volkes, ihr Eigenstes und Liebstes in Christus. Er mußte ihnen eben dadurch ein lieber Herr und Heiland werden und dem Christenthum wurde auf diesem Wege die ungetheilte Liebe des deutschen Volkes zugewendet; denn „in dem König" (so bezeichnet Vilmar die alte deutsche Denkungsart a)) „vereinigt sich alle Liebe, welche der Einzelne gegen Vater und Ahnen, gegen Stammesverwandte und Volksgenossen trägt, alle Freude, welche er an des Volkes Kraft und Herrlichkeit, an dessen Fahrten, Kämpfen und Siegen hat: alles dieß spiegelt sich in dem Könige ab, und umgekehrt sieht das Volk seinen holden Herrn und lieben Landesward als das Vorbild seiner eigenen Macht und Kraft, als den reichen Rathgeber und Helfer an."

Zudem ist es nicht gering anzuschlagen, daß das Christenthum eben damit auch als eine Sache der Freiheit

a) A. a. O. S. 50.

gilt. Wohl ist der König der regierende Oberherr und Inhaber der höchsten Gewalt und das Volk ist ihm unterthan, aber dieses Verhältniß ist nach altem deutschen Begriff kein knechtisches, sondern ein freies, es ist ein Verhältniß von Freien zu Freien, die durch ein sittliches Band freiwillig zusammengehalten sind. Denn der König leistet dem Gefolgsmann Hülfe in Gefahr und Noth aus freier Huld und theilt ihm von dem Seinen aus Milde und gutem Willen mit; die Volksgenossen hingegen sind ihm aus freier Dankbarkeit treu und ergeben bis in den Tod. Es ist weder ein ausschließlich rechtliches, noch weniger ein Zwangsverhältniß, sondern ein sittliches Verhältniß gegenseitiger Anhänglichkeit und Hingebung. Daß aber das deutsche Volk ein sittliches Verhältniß kannte, die gegenseitige Treue zwischen dem Gefolgsherrn und den Mannen, das auf das Gebiet des Christenthums so leicht übertragbar war und ebensowohl das Innige und Beständige, als das Freie der Anschließung an Christum in sich schloß, das beweist eine Verwandtschaft des Volkes mit dem Christenthum, eine im voraus angelegte Bestimmung beider für einander a). Der eigenthümlichste Grundgedanke beider altdeutschen Evangelienbücher enthält somit im Keim eine Einigung des Evangeliums und der Volksthümlichkeit, welche reiche Frucht verheißt. Wenn die Wortführer der Zeit Gesinnungskraft und selbständige Denkart mit Glauben an Christum den Herrn unvereinbar erklären, so sehen wir dagegen im Otfried und Heliand, sey's auch nur als in einem Keim, freie männliche Selbstbestimmung und christliches Glaubensleben innig vereint, und zwar nicht auf künstliche und gesuchte Art, sondern in wahrhaft gesunder, natürlicher Weise.

Wir haben oben gesagt, die bei Otfried sowohl, als im Heliand durchherrschende Anschauung Christi als Königs und Volkshauptes komme nicht nur dem Christenthum, sondern

a) Vergl. Rettberg, Kirchengeschichte Deutschlands. Bd. I. S. 251 f.

auch dem Volk und Staat zu gute. Wir meinen das so. Jene Anschauung setzt voraus und führt darauf, daß das Volks- und Staatsleben selbst ein sittliches Thun und Werk sey. Ist Christus König und Volkshaupt, so wird ein christliches Volk selbst auch dadurch geehrt, das Volksleben erscheint darum als geheiligt, der Staat als etwas Hohes und Göttliches. Ist Christus König, so wird damit allerdings zunächst die Ehre und Herrlichkeit des Königthums auf Christum übertragen, allein eben so gewiß strahlt auch das göttliche Licht Christi auf Volk und Staat zurück. Weil Christus „die Franken zu sich berufen, zu seinen Glaubigen geladen hat, so soll auch in ihrer Zunge, mit ihren Worten sein Lob gesungen werden," sagt Otfried (I, 1. V. 116 ff.). Durch Lieder zur Ehre Christi in der Muttersprache ehrt das Volk sich selbst zugleich, das ist Otfried's Gedanke, und indem er geistliche Lieder „in fränkischer Zunge" singt, die evangelische Geschichte und christliche Lehren durch Einkleidung in deutsches Wort dem Volk einprägen will, gedenkt er sicherlich zu dem zu helfen, was er schon von den Franken rühmt: „Alles, was sie denken, das wirken sie mit Gott; sie thun sicher nichts ohne seinen Rath" u. s. w. (I, 1. V. 105 f.). Diese und ähnliche Gedanken, die alle in dem „Christus das Volksoberhaupt" sich concentriren, führen sämmtlich auf eine höhere sittliche Schätzung von Volksthum und Staatsleben, wobei nicht nach der Weise des spätern Mittelalters der Staat tief unter die Kirche gestellt, vielmehr die Richtung, welche die Reformation eröffnet hat, im Keim angedeutet ist.

Sodann legt der Gedanke: „Christus ist König" den Grund zu einer Staatsform, worin Königthum und Volksfreiheit zusammen besteht. Allerdings hat das urdeutsche Gefolgswesen von Seiten der Volkseigenthümlichkeit einen ersten Anstoß zu jener freieren Staatsbildung gegeben. Allein demungeachtet steht der Satz fest und wird von einem Politiker wie Dahlmann so gut als von den Ver-

fechtern des „christlichen Staats" anerkannt, daß das neuere Europa die höhere, freiere Staatsbildung wesentlich dem Christenthum verdankt. Die Vereinigung von demüthiger Hingebung an eine gegebene hohe Auctorität mit unabhängiger Gesinnung und männlicher Freiheit ist erst durch das Reich Gottes in die Reiche dieser Welt eingeführt worden. Der Grundgedanke aber liegt schon in dem bei Otfried aufgezeigten, im Heliand lebendiger und ursprünglicher gesungenen Liede von Christo, dem lieben Herrn und Himmelskönige.

3.

Ueber die Bedeutung Melchisedek's im Hebräerbrief.

Eine Studie

von

Rudolf Nagel,
Privatdocenten der Theologie zu Bonn.

Unter den vielen Räthseln, die der Brief an die Hebräer dem Leser darbietet, steht jene Einführung der geheimnißvollen Person des Priesterkönigs Melchisedek noch immer als unentzifferte Hieroglyphe da. Denn wenn der Wortsinn des siebenten Kapitels augenscheinlich dazu führt, daß der Verfasser in ihm ein übermenschliches, anfang= und endeloses Wesen gesehen, das in Ewigkeit Priester bleibe, so klingt dieß theils etwas wunderlich, theils reimt es sich schwer mit der Grundanschauung des Verf. vom unvergänglichen Hohenpriesterthum des ewigen Gottessohns. Daher darf es uns nicht wundern, wenn man von jeher die Worte dahin zu

deuten gesucht hat, als werde jener alte Priester des höchsten Gottes nur wegen der so kurz abgebrochenen Art, wie das A. T. ihn einführt, wie es von ihm die sonst bei Priestern gewöhnlichen Angaben über Stammbaum, Eltern, Geburts- und Todesjahr ganz unterläßt, vielleicht auch weil er keinen Nachfolger im Amt gehabt, mit dem ewigen Gottessohn und Hohenpriester verglichen. Indeß daß hierdurch der Text nur Gewalt und Mißhandlung erleiden muß, ist durch Bleek a) so gründlich erwiesen, daß hierüber jedes weitere Wort überflüssig erscheint. Und in der That, wenn Melchisedek ἀπάτωρ, ἀμήτωρ, ἀγενεαλόγητος, μήτε ἀρχὴν ἡμερῶν μήτε ζωῆς τέλος ἔχων, ἀφωμοιωμένος δὲ τῷ υἱῷ τοῦ θεοῦ μένει ἱερεὺς εἰς τὸ διηνεκές; wenn er im Gegensatz zu den Leviten, die den Zehnten empfangen als ἀποθνήσκοντες ἄνθρωποι, von Abraham den Zehnten empfängt als μαρτυρούμενος, ὅτι ζῇ; wenn Jesus, sofern er κατὰ τὴν ὁμοιότητα Μελχισεδὲκ ἀνίσταται ἱερεύς, eben damit οὐ κατὰ νόμον ἐντολῆς σαρκίνης γέγονεν, ἀλλὰ κατὰ δύναμιν ζωῆς ἀκαταλύτου b): so drängt sich, wenn man von diesen klaren und einfachen Worten zu jenen modernisirenden Auslegungen hinkommt, wohl das Wort jenes alten wackern lateinischen Auslegers auf, der kurz und bündig beweist, hiernach sey Melchisedek divinioris naturae nec de hominibus existimandus, und nun ausruft: Quid ad haec tam manifesta humana argumentatur subtilitas? Quae est tam versuta calliditas, quae audet resistere manifestis, ut non sensum capiat ex lectione, sed sensum tribuat lectioni? Vis infertur scripturis dominicis, ut etiam hos inimicos sentiat, qui auctoritati eius se inclinare videntur; dicunt enim quidam non ita de Melchisedec debere credi, ut relatum est scripturis, ac per hoc ad sensum suum scripturas

a) Vgl. Bleek's Commentar zum Hebräerbrief II, 2. S. 298 — 325.
b) Kap. 7, 3. 8. 15. 16.

convertunt. Quibus melius esset aperte non recipere scripturas, quam dolose agere contra illas, ut sub nomine pacis paretur bellum et sub tegmine amicitiae lateat hostis a). Freilich liegt nun die Art, wie der Verfasser und sein wackerer Ausleger jene Gestalt betrachtet, unserem heutigen Gesichtskreis ganz fern, und wollen wir daher die Schrift nicht bemänteln, noch auch als unverständig bekämpfen, so können wir uns bei dem einfachen Wortsinn nicht eher beruhigen, als bis Analoges im Vorstellungskreis jener Zeit nachgewiesen, dieser in seiner eigentlichen Bedeutung erfaßt, so wie jener Widerspruch sey es gelöst, sey es in seiner geistig geschichtlichen Nothwendigkeit begriffen ist.

Was nun das Erstere betrifft, so ist bekannt, wie in den letzten Jahrhunderten vor Christus mit der Zertrümmerung der bisher particularistisch geschiedenen Staaten durch Perser, Makedoner, Römer der alte, frohe, frische Volksgeist überall erstarb, wie namentlich im jüdischen Volke seit Maleachi das Bewußtseyn war, daß kein Prophet mehr da sey, daß der Geist ihm selber entwichen. Waren die einzelnen irdischen Mittler verschwunden, erschien daher Jehovah, der ehedem an diesen heiligen Stätten durch diese begeisterten Sprecher geredet, nunmehr als verborgener, über allen Himmeln thronender Gott: so mußte sich, da doch ohne Gott kein Leben ist, die Vorstellung der himmlischen Mittelwesen ausbilden, sey es als Engel, sey es als Logos oder Kräfte — eine Vorstellung, in der sich bewußt oder unbewußt ein universalerer Geist aussprach, sofern bisher ungöttliche Dinge auch unter göttliche Obhut traten. Schon Elihu kennt Tausende von Vermittlern, die LXX., Sirach, Daniel Schutzengel auch der heidnischen Völker b), und wie sehr man an ihnen

a) So der Verfasser der Quaestiones ex vetere et novo testamento, nach Bleek's Angabe der römische Diakonus Hilarius, im dritten Band der Benediktiner-Ausgabe des Augustin, S. 1092.

b) Hiob 33, 23. Deuter. 32, 8. LXX. Sirach 17, 14. Daniel 10, 20. u. 21.

ung, zeigt sich vornehmlich, nachdem der gekommen, der für Alle ein stetiges seliges Leben gestiftet. Denn welche Mühe haben nicht seine Jünger, von den vielen englischen Mittlern, die man anbetete, in deren Anbetung man eine ganz absonderliche Frömmigkeit fand, an denen man als Mittlern des alten Gesetzes glaubte festhalten zu müssen, zu dem einen Mittler herüberzuführen, der höher ist, denn alle Engel, und in dem alle solche Fürstenthümer und Gewalten geschaffen sind! a) Doch nicht bloß himmlische Wesen mußten diese Bedeutung annehmen, sondern auch die Vorzeit. Gerade der gottverlassenen Gegenwart gegenüber erschien sie in unerreichbarer Höhe, daß man sich ängstlich an sie anzuklammern habe, um sich Gottes zu vergewissern — daß über die Propheten, über Moses und Abraham nichts hinausgehe, selbst kein besserer Brunnen, denn der des Vater Jakob, möglich sey, erscheint ja als letzte Instanz der Juden und Samariter gegen Jesus b). Dieß konnte sich nun dahin steigern, daß die Vorväter nicht als Menschen, sondern als Verkörperungen himmlischer Wesen erschienen. Dieß geschah denn auch wirklich. Ein denkwürdiges Zeugniß hierüber hat Origenes c) aufbewahrt in einem Fragment des Gebetes Joseph's, eines bei den Hebräern, doch wohl den Ebioniten, gebräuchlichen Apokryphums, in dessen Ueberresten freilich sich von specifisch Christlichem auch keine Spur zeigt, so daß es immerhin rein jüdischen Ursprungs seyn mag. Nämlich, sagt er, εἴ τις προσίεται καὶ τῶν παρ' Ἑβραίοις φερομένων ἀποκρύφων τὴν ἐπιγεγραμμένην προσευχὴν Ἰωσήφ, ἄντικρυς τοῦτο τὸ δόγμα καὶ σαφῶς εἰρημένον ἐντεῦθεν λήψεται, ὡς ἄρα οἱ ἀρχῆθεν ἐξαίρετόν τι ἐσχηκότες παρὰ

---

a) Koloss. 1. u. 2. Hebr. 1. u. 2. Offenbarung 19, 10.

b) Johannes 4, 12. 8, 53.

c) Origenes zu Johannes 1, 6. Darnach ist es mitgetheilt von Fabricius im Codex pseudepigraphus V. T. Ich selbst verdanke diese Parallele den Vorlesungen Neander's über den Hebräerbrief.

ἀνθρώπους, πολλῷ κρείττους τυγχάνοντες τῶν λοιπῶν ψυχῶν ἀπὸ τοῦ εἶναι ἄγγελοι ἐπὶ τὴν ἀνθρωπίνην καταβεβήκασι φύσιν. In dieser Art tritt nun dort Jakob auf, dessen Ehrenname Israel nach der Ableitung אִישׁ רֹאֶה אֵל schon leicht auf den Engel führen mochte, der das Antlitz Gottes schaut und sich seiner unmittelbaren Gegenwart erfreut. Φησὶ γοῦν ὁ Ἰακώβ· ὁ γὰρ λαλῶν πρὸς ὑμᾶς ἐγὼ Ἰακὼβ καὶ Ἰσραὴλ ἄγγελος θεοῦ εἰμι ἐγὼ καὶ πνεῦμα ἀρχικόν. καὶ Ἀβραὰμ καὶ Ἰσαὰκ προεκτίσθησαν πρὸ παντὸς ἔργου· ἐγὼ δὲ Ἰακώβ, κληθεὶς ὑπὸ ἀνθρώπων Ἰακώβ, τὸ δὲ ὄνομά μου Ἰσραήλ, ὁ κληθεὶς ὑπὸ θεοῦ Ἰσραήλ, ἀνὴρ ὁρῶν θεόν, ὅτι ἐγὼ πρωτόγονος παντὸς ζώου ζωουμένου ὑπὸ θεοῦ. Wenn daher in der Geschichte Jakob's besonders das Ringen mit dem Engel Jehovah's Schwierigkeit machen mußte, sofern der Engel den schwachen Menschen nicht zu überwältigen vermag und dieß zuletzt durch Ertheilung des Namens Israel oder Gotteskämpfer anerkennt: so schien hiervon aus jene Schwierigkeit ganz wegzufallen. Dann erschien nämlich das Ganze vielmehr als Angriff eines niederen Engels auf den Engelsfürsten. Jener wirft diesem vor, daß er unter den Menschen gewohnt, daß ihm daher nur der niedere Name Jakob zukomme — daher er sich über ihn erheben will. Doch dieser hebt seinen höheren Namen Israel und seine höhere Würde hervor — Puncte, in denen die Nothwendigkeit des Siegs von selbst liegt. Ἐγὼ δέ, erzählt Jakob weiter, ὅτε ἠρχόμην ἀπὸ Μεσοποταμίας τῆς Συρίας, ἐξῆλθεν Οὐριὴλ ὁ ἄγγελος τοῦ θεοῦ καὶ εἶπεν, ὅτι κατέβην ἐπὶ τὴν γῆν καὶ κατεσκήνωσα ἐν ἀνθρώποις καὶ ὅτι ἐκλήθην ὀνόματι Ἰακώβ a). ἐζήλωσε καὶ ἐμαχέσατό μοι καὶ ἐπάλαιε πρός

---

a) In der voraufgehenden Erklärung habe ich als Subject zu κατέβην, κατεσκήνωσα, ἐκλήθην Jakob genommen, so daß Uriel ihm eben diesen Namen vorwirft. Hierauf scheint die im Vorigen liegende niedere Bedeutung dieses unter den Menschen üblichen

με λέγων προσεχρήσειν ἐπάνω τοῦ ὀνόματός μου τὸ ὄνομα αὐτοῦ καὶ πρὸ τοῦ παντὸς ἀγγέλου. καὶ εἶπα αὐτῷ τὸ ὄνομα αὐτοῦ καὶ πόσος ἐστὶν ἐν ἀγγέλοις θεοῦ· οὐχὶ σὺ Οὐριὴλ ὄγδοος ἐμοῦ κἀγὼ Ἰσραὴλ ἀρχάγγελος, δύναμις τοῦ κυρίου καὶ ἀρχιχιλίαρχός εἰμι ἐν υἱοῖς θεοῦ; οὐχὶ ἐγὼ Ἰσραὴλ ὁ ἐν προσώπῳ θεοῦ λειτουργὸς πρῶτος; καὶ ἐπεκαλεσάμην ἐν ὀνόματι ἀσβέστῳ τὸν θεόν μου. Hiernach erscheinen also die beiden ersten Patriarchen als vor aller Welt geschaffene Wesen, und was den dritten angeht, so mag unsere Reflexion, wenn sie ἀρχάγγελος mit δύναμις τοῦ κυρίου und πρωτόγονος παντὸς ζώου ζωουμένου ὑπ' αὐτοῦ, wenn sie namentlich jene letztere Bezeichnung mit προεκτίσθησαν vergleicht, darüber zweifelhaft seyn, ob er auch als Einer der geschaffenen Engel, oder als Emanation Gottes bezeichnet werden soll, oder so mag sie vielmehr zur Erkenntniß kommen, daß in jener synkretistischen Zeit dergleichen nicht so streng geschieden seyn konnte — jedenfalls tritt er als Erscheinung des Wesens auf, dessen Verkörperung sonst in Jesu geschaut wurde. Denn auffallend erinnert das πρωτόγονος παντὸς ζώου an die paulinische Bezeichnung Jesu als πρωτότοκος πάσης κτίσεως, so wie das πνεῦμα ἀρχικὸν und ἀρχάγγελος an die Christologie jener Partei unter den Ebioniten, von der Epiphanius a) erzählt, daß sie λέγουσιν ἄνωθεν μὲν ὄντα, πρὸ πάντων δὲ κτισθέντα,

---

Namens zu führen. Freilich erwartet man statt εἶπα ein mehr charakteristisches Wort, ἐπετίμησέ μοι u. dergl. Grammatisch geht es eben so leicht, wenn nicht leichter an, Uriel zum Subject zu machen, so daß dieser sich den Namen Jakob fälschlich anmaßte; dann würde ihn Jakob nachher der Lüge überführen — nur freilich müßte er dann nicht sowohl seinen Namen Israel, als den andern, Jakob, hervorheben. Bei der Abgerissenheit des Fragments und sonstiger Unbekanntschaft mit den apokryphischen Engelkämpfen wage ich keine Entscheidung — wenn man nicht etwa εἶδε lesen will.

a) Epiphan. adversus haereses, haeresis X. adversus Ebionaeos, §. 3.

πνεῦμα ὄντα καὶ ὑπὲρ ἀγγέλους ὄντα, πάντων δὲ κρατοῦντα, καὶ Χριστὸν λέγεσθαι. Und sehen wir nun, wie sich Origenes dazu benimmt. Nicht bloß ist es ihm ein erwünschter Fund, um sich das Schicksal der Söhne Isaaks begreiflich zu machen, daß Gott, noch bevor die Zwillinge geboren, noch bevor sie Gutes oder Böses gethan, den Jakob erwählt, den Esau dagegen verstoßen habe, sondern auch über eine neutestamentische oder doch an der Schwelle des N. T. stehende Person dient es ihm zur Bestätigung einer angelologischen Auffassung. Was nämlich den Täufer anlangt, so scheint ihm schon dieß auffallend, daß er Joh. 1, 6. schlechtweg *ἄνθρωπος ἀπεσταλμένος παρὰ θεοῦ* heißt — woher er gesandt sey, ob nicht etwa *εἴτε ἐξ οὐρανοῦ εἴτε ἐκ παραδείσου ἢ ὅθεν δήποτε ἑτέρωθεν*, gerade so wie Genes. 3, 25. Gott *ἐξαπέστειλε τὸν Ἀδὰμ ἐκ τοῦ παραδείσου*, aus dem Paradies, das ihm nicht ein Ort auf der Erde, sondern nach 2 Kor. 12, 3. ein Aufenthaltsort der Seligkeit im dritten Himmel ist? Vornehmlich aber scheint ihm der Umstand, daß Johannes vom heiligen Geist erfüllt war *ἔτι ἐκ κοιλίας τῆς μητρὸς αὐτοῦ*, ja daß er im Mutterleib die Mutter Jesu begrüßte, wie dieß Lukas 1, 15. 41. erzählt, darauf hinzudeuten, daß seine Seele älter war als sein Leib *καὶ πρότερον ὑφεστῶσαν πεπέμφθαι ἐπὶ διακονίαν.* Freilich würde hieraus, da doch Origenes die Präexistenz der Seelen überhaupt annimmt, nichts besonders Auszeichnendes folgen, und auch das *ἀπεσταλμένος*, bemerkt er, ließe sich ganz einfach von der prophetischen Bestallung verstehen, wie bei Jesaias und Jeremias. Indeß da nun bei Maleachi 3, 1. Gott dem Logos die Voraussendung des Täufers folgendermaßen ankündigt: *ἰδού, ἐγὼ ἀποστέλλω τὸν ἄγγελόν μου πρὸ προσώπου σου, ὃς κατασκευάσει τὴν ὁδόν σου ἔμπροσθέν σου*, so drängt sich ihm die Vermuthung auf, „ob er nicht einer der heiligen Engel war, der als Vorläufer unsers Heilands herunter gesandt war." Denn, fügt er hinzu, *οὐδὲν θαυμαστὸν τοῦ πρωτοτόκου*

κίσης κτίσεως ἐνσωματωμένου κατὰ φιλανθρωπίαν ζηλωτάς τινας καὶ μιμητὰς γεγονέναι Χριστοῦ. Hierfür gibt ihm nun jene Schrift einen erwünschten Beleg. Freilich sieht man aus den Anführungsworten: εἰ δέ τις προσίεται κ.τ.λ., daß er sich nur schüchtern auf das apokryphische Erzeugniß zu berufen wagt — aber eben dieß zeugt dafür, daß ihm eine derartige Fassung nicht erst daher stammte, daß diese vielmehr sonst schon in ihm lebendig war. In der That faßt er auch den Elias ganz ähnlich *). Da nämlich Jesus die Jünger, die ihn darauf aufmerksam machen, daß nach der Schriftgelehrten Lehre noch Elias dem Messias vorausgehen müsse und wie er daher der Messias seyn könne, darauf verweist, er sey schon gekommen — nämlich im Täufer: so will dieß Origenes nicht etwa so fassen, als sey die Seele des Elias in ihm wieder erschienen, denn dieß führte zu der heidnischen Ansicht von der Seelenwanderung, vielmehr nach jenen Worten des Engels sey der Täufer aufgetreten im Geiste des Elias — aber dieß scheine nun auch nicht der menschliche Geist desselben zu seyn, vielmehr, wie sonst die Schrift vom menschlichen Geiste der Gläubigen den göttlichen Geist, der ihnen das Zeugniß der Gottessohnschaft gibt, unterscheidet, so sey es vielmehr der dem Elias gegebene göttliche Geist, zumal es von ihm heißt, daß er sich schon früher niedergelassen auf den Elisa. Beim Elias nämlich, der gen Himmel gefahren mit feurigen Rossen, οὕτως ἐξαίρετόν τι εἶχε τὸ πνεῦμα αὐτοῦ, ὥστε οὐ μόνον ἐπαναπαύσασθαι τῷ Ἐλισσαίῳ, ἀλλὰ καὶ συγκαταβῆναι τῷ Ἰωάννῃ ἐπὶ τὴν γῆν, καὶ τὸν Ἰωάννην ἰδίᾳ πνεύματος ἁγίου πεπληρῶσθαι ἔτι ἐκ κοιλίας τῆς μητρὸς αὐτοῦ. Kurz, was im Elias und im Täufer erschienen, der als Elias die Menschen auf die herrliche Kunft des Gottessohns, die sie so ganz unvorbereitet nicht ertragen hätten, vorbereiten sollte, sey wohl ein λόγος, freilich ὑποδεέστερος τοῦ

*) Origenes zu Matthäus 17, 10—13.

ἐν ἀρχῇ πρὸς τὸν θεὸν λόγου, καὶ οὗτος ἂν δύναιτο ὡσπερεὶ προγύμνασμα ἐπιδημεῖν τῷ ἑτοιμαζομένῳ λαῷ ὑπ' αὐτοῦ, ἵνα γένηται κατεσκευασμένος εἰς ὑποδοχὴν τοῦ τελείου λόγου. Ueberhaupt aber steht Origenes mit solcher Vorstellung in der alten Kirche nicht allein da. Denn was die Propheten Haggai und Maleachi anlangt, so führte bei dem einen die Selbstbezeichnung, daß Gott ihn gesandt, bei dem andern der etwas engelhaft klingende Name zu ähnlicher Meinung. Quidam putant, erzählt Hieronymus a), et Iohannem baptistam et Malachiam, qui interpretatur angelus domini, et Aggaeum fuisse angelos et ob dispensationem et iussionem dei assumsisse humana corpora et inter homines conversatos. Und den Maleachi scheint bereits der alexandrinische Uebersetzer so gefaßt zu haben, wenn er den Anfang seines Buchs λῆμμα λόγου κυρίου ἐπὶ τὸν Ἰσραὴλ ἐν χειρὶ ἀγγέλου αὐτοῦ übersetzt.

Konnten nun Juden und Judenchristen die Patriarchen, von deren Abkunft, den Umständen ihrer Geburt, ihren Lebensschicksalen doch so viel Einzelnes erzählt wird, konnte der Alexandriner Origenes nicht bloß Elias, sondern auch den Täufer, diesen Mann von gar nicht so langer Vergangenheit, über dessen Geburt, Leben und Tod die Bibel doch auch nicht schweigsam ist, für himmlische Wesen ansehen: wie viel leichter mußte dieß unserem alexandrinisch gebildeten Briefsteller mit einem Melchisedek seyn, der so plötzlich auftritt als Priester des höchsten Gottes unter den heidnischen Kanaanitern, ein Priester, dem selbst Abraham den Zehnten darbringt, der auftritt — man weiß nicht woher, von was für Eltern und Herkunft, wie sonst dergleichen Angabe bei den Priestern gebräuchlich, auftritt, um gleich wieder zu verschwinden! Konnte dieß die Juden zu der seltsamen Annahme veranlassen τὸν τοιοῦτον δίκαιον μὲν εἶναι καὶ ἀγαθὸν καὶ ἱερέα τοῦ ὑψίστου, ὡς ἔχει ἡ θεία γραφή, διὰ δὲ

a) Hieronymus zu Haggai 1, 13.

τὸν υἱὸν εἶναι πόρνης τὴν μητέρα αὐτοῦ μὴ γεγράφθαι, μηδὲ τὸν πατέρα αὐτοῦ, konnte dieß die Samariter dazu treiben, trotz aller Chronologie den Sem, den Sohn Noah's, in dieser eigenthümlichen Gestalt wiederzufinden a), so doch wohl noch eher dazu, in ihr ein himmlisches Wesen zu schauen. Zumal wies die Schrift den damaligen Leser auch ausdrücklich darauf hin, denn wenn Gott Psalm 110, 4. dem Messias eidlich verheißt: σὺ ἱερεὺς εἰς τὸν αἰῶνα κατὰ τὴν τάξιν Μελχισεδέκ, so mußte doch auch Melchisedek's Priesterthum ewig dauern. Zwar ging dieser Gottesspruch ursprünglich wohl auf einen frommen König oder vielmehr, da man dann eher erwartete: „du sollst König seyn nach Art Melchisedek's," auf einen kriegerischen Hohenpriester; zwar hatte dem begeisterten Sänger das לְעוֹלָם wohl nicht so reflectirt metaphysische Bedeutung; zwar lag der Vergleichungspunct wohl nicht in diesem Wort, sondern in der Vereinigung der priesterlichen und fürstlichen Würde, wie sie in der einfachen Urzeit stattgefunden, später getrennt, wie sie nach dem Untergang des alten Staats Ezechiel in seinem Stammfürsten wieder erwartet, der einmal über das zurückgekehrte Volk regiert, mit abgemessenem Gebiet und bestimmten Abgaben, der andererseits aber im Namen des ganzen Volks die Opfer zur Entsühnung desselben darbringt und allein sich in dem Allen verschlossenen Ostthor des Tempels aufhalten darf, durch das Jehovah eingezogen, wie sie nachher Zacharjah von dem baldigst kommenden Sproß Jehovah's erhofft, der den Tempel bauen, der in sich Priesterthum und Fürstenthum friedlich vereinigen soll, zu dessen Vorbild er selber den Priester Josua mit einer Fürstenkrone krönt, wie sie denn wohl schon in den nachexilischen Hohenpriestern, am bestimmtesten freilich erst unter den Fürsten aus dem makkabäischen Priestergeschlecht stattfand, von denen Einer sogar

a) Vgl. Epiphan. adversus haereses. Contra Melchisedecianos haeresis XXXV. §. 6 et 7.

zum ἡγούμενος καὶ ἀρχιερεὺς εἰς τὸν αἰῶνα bestimmt ward a) — aber längst galt dieser Psalm, wohl nicht sine numine, vom Messias, längst hatte sich der siegesfreudigen Erwartung der Gläubigen der Herr in die Bilder desselben eingekleidet, längst erschien er ihr darnach sitzend zur Rechten des Vaters, wartend, bis daß ihm Alles unterworfen sey. Und wenn nun unserm Verf., voll von dem neuen Bewußtseyn, daß in Jesus an die Stelle der bisherigen stoßweisen, gebrochenen Frömmigkeit eine stetig dauernde, mitten im Wechsel beharrende getreten, Jesus gegenüber den sich einander durch den Tod ablösenden levitischen Priestern als ewig lebender Hohepriester erschien, so mußte er das εἰς τὸν αἰῶνα von ihm streng metaphysisch fassen, so mußte ihm dieß eben als Vergleichungspunct beider Priester entgegentreten, so mußte ihm davon aus Melchisedek gerade so wie Jesus erscheinen — zumal er dann im A. T. selbst einen directen Beweis gegen die ewige Dauer des levitischen Priesterthums hatte. Zumal aber scheint es, als ob er auch hierin nur einer älteren Tradition gefolgt. Denn wenn im Talmud Melchisedec rex Salem mit intelligitur Hierosolyma superna b) glossirt wird, so wird damit Melchisedek offenbar als König des himmlischen Jerusalems bezeichnet, als Fürst dieses überirdischen Geisterstaats, wie er sich beim Ausgang des Alterthums der materiell und ideenlos gewordenen Erscheinungswelt gegenüber erhoben.

Doch indem wir so diese Deutung für recht begründet halten, begründet nicht bloß im Vorstellungskreis jener Zeit, sondern auch im dogmatischen Interesse des Verf. selber, so gerathen wir nun erst recht mit ihr in Verlegenheit. „Hat der Verf.," sagt Tholuck c), „wirklich aus der Genesis geschlos-

a) Vgl. Ezechiel 45, 7 ff. Sacharja 6, 9—15. 1 Makkab. 11, 27. 14, 30. und besonders 14, 41. Vornehmlich ist Hitzig zu diesem Psalm zu vergleichen.

b) Dieß Citat findet sich bei Wetstein zu Galat. 4, 26.

c) Tholuck, Commentar zum Brief an die Hebräer z. d. St.

sen, Melchisedek sey ewig a parte post, so hat er auch die Ewigkeit desselben a parte ante daraus schließen müssen und in dem μήτε ἀρχὴν ἡμερῶν ἔχων aussprechen wollen. Wer wird aber glauben können, ein christlicher Apostel habe dem Melchisedek ebenso wie dem eingebornen Sohne Gottes Ewigkeit zugeschrieben? Ferner, ist Melchisedek ewig Priester wie Christus, so ist er auch ewig Priester neben ihm, und Christus ist nicht mehr der einige Mittler zwischen Gott und den Menschen. So wäre also eine Meinung, wie die behauptete, mit dem christlichen Glauben ganz unvereinbar gewesen" — unvereinbar, setzen wir hinzu, mit der Bedeutung des Mittlerthums Jesu, wie sie gerade unser Verf. gegen Engel, Moses, Aaron, Leviten, alle diese Mittler der Vorzeit durchsicht. In der That war es vornehmlich eine Fraction der von Jesus überhaupt sehr geringfügig denkenden Theodotianer, die sich in dieser Art an den Melchisedek anschloß und in ihm einen solchen ewigen Mittler verehrte. Eine αἵρεσις war es, welche εἰς ὄνομα τούτου τοῦ Μελχισεδὲκ καὶ τὰς προσφορὰς ἀναφέρει καὶ αὐτὸν εἶναι εἰσαγωγέα πρὸς τὸν θέον· καὶ δι' αὐτοῦ, φησί, δεῖ τῷ θεῷ προσφέρειν, ὅτι ἄρχων ἐστὶ δικαιοσύνης, ἐπ' αὐτῷ τούτῳ κατασταθεὶς ὑπὸ τοῦ θεοῦ ἐν οὐρανῷ, πνευματικός τις ὢν καὶ υἱὸς θεοῦ τεταγμένος, καὶ δεῖ ἡμᾶς αὐτῷ προσφέρειν, ἵνα δι' αὐτοῦ προσενεχθῇ ὑπὲρ ἡμῶν, καὶ εὕρωμεν δι' αὐτοῦ ζωήν — eine solche αἵρεσις, die, wohl aus ehemaligen Heiden bestehend, in Jesus bloß den Führer zu dieser Erkenntniß sah, nach deren Ansicht Χριστὸς ἐξελέγη, ἵνα ἡμᾶς καλέσῃ ἐκ πολλῶν ὁδῶν εἰς μίαν ταύτην τὴν γνῶσιν, ὑπὸ θεοῦ κεχρισμένος καὶ ἐκλεκτὸς γενόμενος, ἐπειδὴ ἀπέστρεψεν ἡμᾶς ἀπὸ τῶν εἰδώλων — eine solche αἵρεσις endlich, die, wenn sie so nach Art des anfänglichsten Judenchristenthums in Jesus nur einen von Gott Auserwählten und Gesalbten sah, wenn sie ihn nur als Führer zur Erkenntniß des ewigen Mittlers und Gottessohns Melchisedek erachtete, nun auch ausdrücklich den Melchisedek über

sondern durch wie viel Differenzen auch in eine höhere, vermitteltere Einheit.

Am ersten leuchtet dieß vom N. T. ein. Wenigstens führt dazu schon das Wort Jesu selber, der sich einmal als König des Himmelreichs ankündigt, dessen geringstes Glied höher steht, denn der Täufer, höher, denn diese eigenthümliche Gestalt, bis zu der Gesetz und Propheten herabreichen, höher, denn dieser größte unter den vom Weibe Geborenen, der daher mit dem gewaltigen „Ich sage euch" die geistige Sittlichkeit, die Alles umfassende und von innen überwindende Liebe seines Gottesreichs dem Worte des Rechts, das zu den Alten gesagt ist, gegenüberstellt, der als Herr auch über den Sabbat, als etwas Größeres, denn der Tempel, als Gründer eines Tempels, der nicht von Menschenhand gemacht ist, auftritt — der aber doch nicht gekommen seyn will, aufzulösen Gesetz und Propheten, vielmehr zu erfüllen, der auch jedem Strichlein und Pünctlein ewige Dauer sichert, ja von der Erfüllung und Verkündigung auch des kleinsten alten Gebots den Rang im Gottesreich abhängig macht — kühne, paradoxe Worte, gleichsam absichtliche Zusammenkeilung von Verstandeswidersprüchen, wodurch er seine Zuhörer zum Bewußtseyn des amphibolischen Charakters der alten Verfassung bringen will, deren Idee er nur dadurch erfüllt, daß er ihre bereits in sich verfallene und verknöcherte Erscheinung zerbricht und deren Erscheinung er nur dadurch auflöst, daß er ihre Idee, sey es auch die des scheinbar unbedeutendsten Theils, zur Vollendung bringt a). Erst hiervon aus wird man der vielen

a) Hiermit glaube ich das richtige Verständniß der so viel zermarterten Bergpredigt (Matth. 5, 17 ff.) angedeutet zu haben. Zunächst nämlich scheint es, als ob Jesus die ewige Dauer des alten Gesetzes in dieser seiner bestimmten Form, auch in diesem seinem scheinbar kleinlichsten Ausdruck ausdrücklich ausgesprochen, als ob er selbst also noch innerhalb der Schranken des alten Cultus gestanden. Dieß reimt sich aber schwer mit so durchaus selbstbewußten Worten, wie den oben benutzten (Matth. 11, 11. 12, 6.

Quälerei überhoben, zu der die Widersprüche des A. T. Anlaß gegeben. Wem fällt es nicht beim Lesen der Pro-

---

und 8. 26, 61. Mark. 14,58.), und wenn auch diese Instanz nach dem oben aufgestellten Princip nicht entscheiden kann, so führt doch vornehmlich 7, 12: *πάντα οὖν, ὅσα ἂν θέλητε, ἵνα ποιῶσιν ὑμᾶς οἱ ἄνθρωποι, καὶ ὑμεῖς ποιεῖτε αὐτούς· οὗτος γάρ ἐστιν ὁ νόμος καὶ οἱ προφῆται*, auf etwas Anderes hin. Denn deutlich erinnert dieß an den Ausgangspunct: *μὴ νομίσητε, ὅτι ἦλθον καταλῦσαι τὸν νόμον ἢ τοὺς προφήτας*; deutlich wird durch das *οὖν* die ganze hiervon ausgegangene Entwickelung in diesem einen Grundgesetz recapitulirt. Darnach findet man 5, 17 ff. die Versicherung, daß bereits im A. T. das voll entwickelte geistig sittliche Bewußtseyn des Himmelreichs ausdrücklich vorhanden, daß Jesus, weit entfernt, mit seiner geistig-sittlichen Anschauung irgend über die des A. T. hinauszugehen, dieselbe, wie sie dort schon ganz fertig vorliegt, nur praktisch realisiren wolle — freilich um den ursprünglichen bewußten Sinn des Dekalogs hervor zu arbeiten, müsse er die pharisäische Verkümmerung desselben abthun. Auf solche Polemik gegen die Pharisäer beschränkt man denn 5, 21—48., und allerdings scheint der Umstand dafür zu sprechen, daß z. B. das alte Gebot: *ἀγαπήσεις τὸν πλησίον σου*, noch mit dem Zusatz: *καὶ μισήσεις τὸν ἐχθρόν σου* ausgestattet erscheint. Indeß fragt sich, ob dieser nicht die Consequenz des bestimmten alten Standpuncts ist, wo der theokratische Feind, sey es Heide, sey es Frevler, mit dem Schwerk vertilgt ward, wo Elias Feuer über die Feinde Gottes herabrief, wo die verfolgten Frommen ihren Drängern die göttliche Rache wünschen — aber, sagt Jesus zu seinen Jüngern, die schon ähnlich gegen die Samariter verfahren wollen, euer Geist ist ein anderer, als der des Elias (Luk. 9, 53 ff.). Mag indeß auch der Pharisäismus mit berücksichtigt seyn, gegen solche Beschränkung der Polemik, deßgleichen gegen jene erste Auffassung entscheidet das ungeheure Selbstgefühl jener Worte: *ἠκούσατε, ὅτι ἐῤῥέθη τοῖς ἀρχαίοις — ἐγὼ δὲ λέγω ὑμῖν*, Worte, in denen das eigenste, persönlichste Bewußtseyn der Gegenwart gleichsam einer alten Mähre, von der man nur noch hört, einem Gesetz, das zu den Vorvätern gesprochen ist, gegenübertritt. Aber eben damit tritt nun der Gegensatz zu 5, 17. desto schneidender hervor und es fragt sich, wo die Lösung liegt. Eben in dem ganz unscheinbaren *μὴ νομίσητε*. Denn hieraus erhellt, daß Jesus sich gegen den Verdacht der Juden wahren will, als sey er ein

pheten und Psalmisten auf, daß ein und derselbe Mann nicht bloß in demselben Buch oder Abschnitt, sondern oft

abstracter Revolutionär. Ein solcher Verdacht konnte schon durch seine Sabbatheilungen wie durch jene freien Worte über Tempel und Sabbat entstanden seyn, und in diesem Fall nimmt Jesus diese Worte nicht zurück, sondern deutet nur ihr richtiges Verständniß an, daß sein Zerstören vielmehr ein Bauen sey — nur dadurch fallen in ihm jene Anstalten, weil ihr Zweck verwirklicht werde, nur dadurch, daß er in den Menschen selber eine stetige Gegenwart Gottes schaffe, daß er ihnen die Kraft gebe, mitten im Wechsel der Zeit eine dauernde innere Ruhe in Gott zu erringen, hebe er die bisherige Gebundenheit an diesen einen Wohnort Gottes, an diesen bestimmten Tag der Sammlung in Gott auf. In diesem Sinn soll auch das kleinste Pünctlein und Strichlein fortdauern, wie er denn Mark. 9, 49. das Gebot, jedes Opfer zu salzen, dahin zu deuten scheint, daß nur durch den salzig ätzenden Schmerz der Selbstverleugnung das Opfer des Gemüths möglich und der Eingang ins Gottesreich offen sey. Doch wie sich auch bis dahin das Verhältniß Jesu zu seiner Umgebung gestaltet haben mochte, jedenfalls war voraus zusehen, daß die nun folgende Rede, in der er sein Wort dem alten Recht gegenüberstellt, so revolutionär gedeutet würde, und deßhalb schickt er diese Worte gleich einem Fingerzeig voraus. Wenn er das Verbot thätlicher Verletzung des Lebens und Weibes des Nächsten, das Verbot des Meineids, das Gebot, einen Scheidebrief zu geben, das Gebot theokratischer Nächstenliebe und theokratischen Feindeshasses abthut, so geschieht das nicht, um alles wahre Leben umzustürzen, um dem Mord und Ehebruch, der Scheidungswillkür, dem Lug und Trug, dem Haß gegen den Nächsten freien Eingang zu verschaffen. Sondern indem er einen solchen Sinn schafft, der nicht bloß die Erscheinung, sondern die geistige Persönlichkeit achtet, der daher schon durch Zorn und böse Lust sie zu verletzen scheut, der, der Allgegenwart Gottes eingedenk, jedes Wort rein und lauter spricht, der daher in einem Moment den Geistesbund für das ganze Leben zu schließen vermag, der endlich in seiner Liebe sich nicht auf den geistig Nahestehenden beschränkt, sondern auch in dem geistig Entgegengesetzten das göttliche Bild achtet, auch ihn durch Liebe besiegt: so macht er eben damit das Verbot solcher groben Verletzung, die Mahnung zur Achtung vor der speciellen Anrufung Gottes, ja diese selbst, und was sonst der Art ist, überflüssig.

sogar schon in den nächsten Versen sich selber aufs allerbestimmteste widerspricht? Denn wie z. B. reimt es sich, wenn vor den Augen des alten Jesaias bereits die Völker nach Zion strömen, um dort die Offenbarung Jehovah's zu lernen und dann ihre Schwerter und Speere in Hacken und Winzermesser umzuschmieden, ja wenn ihm der herrliche Sproß Isai's auftritt als Panier der Völker, nach dem die Nationen fragen, wenn dennoch aber unter diesem König das wieder

---

Indem er die tiefste religiös-sittliche Lebensidee, indem er das ὃ θεὸς ἀπ' ἀρχῆς ἔκτισε verwirklicht, stürzt er die beschränkte Form, indem sie sich ob der geistigen Unfreiheit der früheren Zeit gleichsam πρὸς σκληροκαρδίαν τοῦ λαοῦ als rechtliche Satzung ausprägen mußte, stürzt sie, nicht mit Gewalt, sondern von innen aus (vgl. Matth. 19, 1—8.). Absichtlich aber gibt Jesus keine ausdrückliche Lösung, sondern mit der unvermittelten Zusammenstellung scheinbarer Widersprüche wirft er Stacheln in die Seelen seiner Hörer, sie zum selbständigen Erfassen zu zwingen. Ὁ ἔχων ὦτα ἀκούειν ἀκουέτω — εἰ θέλετε δέξασθαι — ὁ δυνάμενος χωρεῖν χωρείτω — βλέπετε, πῶς ἀκούετε· ὃς γὰρ ἂν ἔχῃ, δοθήσεται αὐτῷ, von diesem Princip ist seine genial paradoxe Lehrart getragen (vgl. Matth. 11, 14. 15. 18, 9. 48. 19, 12. Luk. 8, 18.). Erst in einer späteren Unterredung gibt Jesus hinsichtlich des auch in der Bergpredigt berührten Puncts der Scheidung eine Erörterung dieser seiner ganzen Stellung (Matth. 19.). Da nun aber conserviren und destruiren in der Regel als fixer, fertiger Gegensatz erscheint, so hat diese geistvolle Rede, die gerade solchem abstracten Verstandeszeug ein Ende macht und allerdings „geistig gerichtet seyn" will, sehr darunter gelitten. Und doch hat schon der alte Chrysostomus das Rechte, wenn er jenes paulinische ὅταν ἔλθῃ τὸ τέλειον, τότε τὸ ἐκ μέρους καταργηθήσεται, vergleicht, in neuerer Zeit Neander. Jesus conservirt weder Gesetz und Prophetie, noch destruirt er, sondern thut beides in Einem, d. h. er hebt auf, indem er die Idee, die dem altem Standpunct zu Grunde lag, aber auch nur zu Grunde lag — dieß ist in dem vorsichtigen Ausdruck: οὗτος γάρ ἐστιν ὁ νόμος καὶ οἱ προφῆται angedeutet — zur vollen Entfaltung und damit zum Selbstverständniß bringt, eben damit aber den alten Ausdruck überflüssig macht. Eben darin aber bringt er die amphibolische Natur des ganzen A. T. zum Bewußtseyn.

vereinigte Volk Israel über die Philister, über Edom, Moab und Ammon herfallen soll? — wie, wenn einem seiner Zeitgenossen dieser König aufgeht als Friedensfürst, reitend auf dem Friedensthier, Wagen und Kriegsroß ausrottend, Frieden den Völkern verkündigend, wenn dennoch aber unter ihm, was von Zions und Ephraims Bewohnern bereits ins Ausland verkauft ist, dort gegen seine Herren kämpfen, ihr Fleisch fressen, ihr Blut trinken, sie gleich Schleudersteinen zertreten soll? Und wie verträgt es sich bei jenen hochtragischen Propheten des Untergangs, Hoseas und Jeremias, wenn der Eine das Volk schilt, daß es so viel Säulen und Altäre aufrichte, Barmherzigkeit wolle Gott und nicht Opfer, Farren der Lippen solle es darbringen, wenn er zugleich aber mit tiefem Schmerz sein Schicksal beklagt, daß es bald im unreinen Land der Verbannung, in Assur oder Aegypten, seiner Sabbate, Neumonde, Feste, Opfer, Säulen beraubt da sitzen werde, daß es dann nicht mehr im Gotteshaus das Brot weihen könne, gleichsam Trauerbrot essen müsse — wenn der Andere sogar von einem neuen Bunde weissagt, wo man nicht mehr nach der Bundeslade frage, wo das Gesetz vielmehr ins Innere, in das Herz selber geschrieben sey, wo Keiner mehr den Andern erst über Jehovah belehre, vielmehr Alle, Klein und Groß, ihn erkennen, der ihrer Sünden nicht mehr gedenke, wenn er zugleich aber den levitischen Priestern so gewiß ewige Dauer verkündet, als der Bund Jehovah's mit Tag und Nacht gewiß sey? Und wenn nun jenem bußfertigen Sänger in der Verbannung, wo Brandopfer und Opfer Gott nicht gefallen, es eben damit aufgeht, daß das zerschlagene und zerknirschte Herz das gottgefällige Opfer sey — wie geht es dann zu, daß er gleich darauf Jehovah bittet, Zion zu bauen, damit ihm dann Opfer gefallen, damit man dann Farren auf seinen Altar bringe? Und wie paßt es, wenn jenem trunkenen Seher der Erlösung aus der öden Verbannung im neuen Jerusalem weder Sonne noch Mond fürder untergehen, noch auch überhaupt

scheinen, denn Jehovah selber sey dort das ewige Licht — dennoch aber soll von Neumond zu Neumond, von Sabbat zu Sabbat alles Fleisch heraufziehen zum Herrn? Und wie nun endlich reimt es sich, wenn ihm sogar aus den Heiden levitische Priester hervorgehen sollen, wenn ihm überhaupt das Volk Israel als Knecht Jehovah's erscheint, der ohne Zanken und Schreien bis zu den fernsten Inseln hin rastlos das Heil verkündigen soll — wenn er dennoch aber dieß Volk als scharfen Dreschschlitten über die Nacken seiner Feinde dahin treiben läßt? [a]) Schwerlich wird man noch Lust haben, dieß mit jener geistlichen Deutung zu verwischen, schwerlich z. B. das ewige Levitenthum geistlich vom allgemeinen christlichen Priesterthum verstehen wollen, schwerlich geistliche Vernichtung geistlicher Philister durch das geistliche Israel, d. h. Bekehrung des Unglaubens durch den Glauben in der Bekriegung der Philister durch die Juden wittern. Denn meint man etwa, Gott selber habe die Propheten verzückt und habe ihnen in der verzückten Anschauung die Zukunft in Bildern geben müssen, weil Bilder, nicht abstracte Begriffe, das Element der Anschauung seyen, und eben deßhalb sey nicht sowohl zu fragen, was die Propheten, sondern was Gott damit gemeint: so läßt sich dann nicht erklären, wie Gott dazu kommt, neben diesen Bildern — allerdings nicht abstracte Begriffe, die freilich Niemand erwartet, aber doch geistig geschichtliche Ideen über das Wesen der neuen Zeit mitzutheilen, und wenn er nun dergleichen reinere Aufschlüsse mittheilt, so wäre es doch wunderliche Willkür, dieß wieder durch Bilder zu verdunkeln. Denn wenn man sagt, er habe sich darin dem Vorstellungskreis der Propheten angeschlossen, um ihnen nicht unverständlich

a) Vgl. Jesaias 2, 2—4. 11, 10. 14. Zacharias 9, 9—16. Hoseas 10, 1. 6, 6. 14, 3. 9, 3 ff. Jeremias 3, 16. 31, 31—34. 33, 18. Psalm 51, 18—21. Jesaias 60, 19 u. 20. 66, 21 ff. 42, 1 ff. 41, 15. 16.

zu seyn a), so ist dieß von einem Standpunct aus, dem es ganz gleichgültig ist, was die Propheten selbst dabei dachten, dem es nur auf die göttliche Intention ankommt, durchaus inconsequent — ein Standpunct göttlicher Zauberei, den man durch solche Hypothese vergeblich zu durchbrechen sucht. Und will man etwa aus den geistigeren Aussagen schließen, daß sie selber dergleichen unfreie Sprüche geistig gemeint, so weiß man nicht, wie sie dazu gekommen, den eben erst klar ausgesprochenen geistigen Sinn absichtsvoll zu verstecken und damit z. B. dem kriegerischen Feindeshaß ihres Volkes zu schmeicheln. Denn wollte man sich vielleicht auf unsere eigene Fassung der Bergpredigt berufen, so ist es doch etwas Anderes, wenn Einer als selbstbewußter Stifter eines Reichs, dessen geringstes Glied höher stehen soll, denn der größte Prophet, das aber doch das A. T. nicht abstract abbrechen, sondern wahrhaft vollenden soll, vor der Menge auftritt, die dieß noch nicht zu fassen vermag, die er daher durch solche Paradoxie aus dem Schlummer wecken muß — etwas Anderes, wenn der sehnende Geist eines Sehers sich ein Bild höherer Zukunft entwirft, oder gar der bußfertige Sinn sich im Stillen in ein Bußlied vor Gott ergießt. Vielmehr in ihrem eigenen Bewußtseyn findet ein Widerspruch statt — aber sollen wir uns begnügen, dergleichen ans Licht zu ziehen und uns an der logischen Unklarheit dieser Gottesmänner zu weiden? Vielmehr darauf kommt es an, dieß widerspruchsvolle Bewußtseyn in seiner geschichtlich lebendigen Nothwendigkeit zu begreifen. Und hier tritt uns eben jene schlichte, naiv beschränkte Frömmigkeit des alten Volks entgegen, die nur erst in dieser Heimath, auf diesen hohen Gottesbergen der allgegenwärtigen Gottheit inne zu werden vermochte, die sich an diesen bestimmten Tagen aller Arbeit enthalten mußte, um sich nicht im

a) Vgl. Hengstenberg, Christologie des A. T. I. S. 312. 315. 317. 318.

Wechsel und Fluß der Zeit zu zerstreuen und so sich erst im ewigen Gott zu sammeln, die wie mit innerer Nothwendigkeit dieß Opfer darbringen, dieß Thierblut vergießen mußte, um darin ihre Seele darzubringen, der nur erst im ehrfurchtsvollen Achten auf den Mund einzelner begeisterter oder kategorisch befehlender Sprecher die Wahrheit kund ward, der nur erst in dieser einen Lade das Gefühl der Würde des ganzen Volkes, das Gefühl des Schutzes Jehovah's entstand, die daher, um sich selbst zu sichern, sich nach außen hin feindlich abschließen mußte, nur durch gewaltsame Ueberwindung ihrer Nachbarn ihre Erhabenheit zu bethätigen vermochte — lauter Puncte, wodurch sie selbst auf eine höhere, das ganze Leben des ganzen Volks durchwaltende, frei sich mittheilende Frömmigkeit hinwies. Daher mußte ihm schon früh einmal mit der Lade seine ganze Ehre durch die Philister genommen werden, damit es lernte, dieser eine dauernde Stätte in sich selbst zu bereiten a). Daher mußte es späterhin eintreten in Verkehr mit den Nachbarn, es mußte damit ausländisches Wesen eindringen und einen innern Gährungsproceß hervorrufen, es mußten damit seine alten Heiligthümer, seine Priester, Propheten, Opfer theils zum äußerlichen Aberglauben, theils zum frivolen Gespött werden — Erscheinungen, die durch gewaltsame Cultusreformen nur desto schlimmer sich gestalten konnten; es mußte dann bei diesem inneren Schwanken alle seine Macht nach außen verlieren, ja vielmehr in ein Schwanken und Schaukeln zwischen mächtigen Nachbarn gerathen, es mußte gewaltsam all' sein Hort mit der Zerstörung des schon von ihm selber entweihten Tempels ihm entrissen werden, es mußte selber weggeführt werden aus der heiligen Heimath in unreines Heidenland, unter unreinem Volk mußte das Volk Jehovah's lange Zeit wohnen ohne Feste, Sabbat, Opfer, Neumond, ohne Zionslieder, gleichsam in reiner, lau-

a) 1 Samuel. 4, 21. 22.

terer Wüste, im reinen Nichts, damit so dem Bewußtseyn ein desto innerlich vertiefteres wie weiter umfassendes Ziel aufginge — das Samenkorn mußte zur Erde fallen und verwesen, um Frucht zu bringen a). Je mehr der kategorische Befehl der Sprecher zum Gespött ward und sie selber innerlich entarteten, je mehr alles bloße Befehlen nur desto äußerlicheres Wesen und schrofferen Widerspruch hervorrief, desto mehr sollte in allen Gliedern des Volks das höhere Bewußtseyn erwachen — je mehr jener alte, einfache Gottesdienst zum äußerlichen Aberglauben ward, je mehr das Volk durch die Verbannung seiner beraubt ward, desto mehr sollte das ganze Leben von innen aus zum Gottesdienst sich gestalten. Je mehr endlich das auserwählte Volk in den Conflict der Nationen hereingezogen und sogar unter sie verstoßen ward, desto mehr sollte es lernen, sich ihnen geistig mitzutheilen und auch in ihnen der Berufung zum Reiche Jehovah's inne zu werden. Ein solches Bild innerlicheren, geistigeren, universelleren Lebens mußte unter all' diesen Schmerzen und Kämpfen den tieferen, gotterfüllten Geistern, den Göttern, wie das N. T. sie nennt b), aufgehen, mit einem solchen mußten sie sich beim Untergang alles bestimmten geschichtlichen Lebens in die Zukunft retten, ein solches schon bei der Rückkehr aus der öden Verbannung in überschwenglich ungeduldiger Sehnsucht vor sich zu sehen glauben. Aber ehe ein solches Leben wahrhaft eintrat, waren noch lange Entwickelungen der alten Menschheit nothwendig, sie selbst vermochten es auch in sich selber noch nicht zu verwirklichen. So lange aber der innere Mensch den neuen Lebensboden noch nicht wahrhaft erreicht hat, so lange derselbe auch für ihn erst Gegenstand der Sehnsucht ist, ist es unmöglich, ihn im Gedanken mit klarem, vollem, freiem Selbstbewußtseyn zu fassen. Wohl geht dem tieferen

a) Vgl. Hoseas 3, 4. u. 5. Johannes 12, 24.

b) Johannes 10, 34. u. 35.

Geist ein solches Ideal auf, aber geht auch nur auf — denn sucht er sich nun im dunkeln Drang ein näheres Bild zu gestalten, unwillkürlich wird der alte Standpunct, der im inneren Leben noch fortwaltet, das neue Bewußtseyn selber trüben. Vielleicht auch, daß sich ein Gefühl solchen Widerspruchs aufdrängt, eine Sehnsucht nach höherer, lösender Erkenntniß, aber sie kommt noch nicht. „Selig sind eure Augen, daß sie sehen, eure Ohren, daß sie hören; denn wahrlich ich sage euch, daß viele Propheten und Gerechte sich gesehnt haben zu sehen, was ihr seht, und haben es nicht gesehn, zu hören, was ihr hört, und haben es nicht gehört" a) — mit diesen Worten bezeichnet der selbstbewußte Stifter des geistigen, universalen, durch die Macht des Worts die ganze Welt durchdringenden Gottesreichs seinen Jüngern, die er eben in die Mysterien dieses Reichs, in sein bisher verschlossenes Wesen einweiht, treffend jene amphibolische Stimmung der frommen prophetischen Sehnsucht, die das zukünftige Gottesreich kennt — sonst könnte sie sich überhaupt nicht nach ihm sehnen — die es aber noch nicht sieht und eben daher wiederum auch nicht kennt — sonst brauchte sie nicht dem Aufschluß über sein Wesen verlangend entgegenzusehen — die da sehnlichst es zu sehen und sein innerstes Wesen zu erfassen verlangt, vielleicht schon in nächster Nähe seinen Eintritt erhofft, und die doch nicht dazu gelangt. Denn eben dieß Ringen zwischen neu aufgehender Idee und alter Form ist das nothwendige Symptom einer sehnsuchtsvollen, gährenden Uebergangszeit, das unbewußt bewußt mit sich selber streitende Bewußtseyn ist zum Aergerniß des abstracten Verstandes der Klugen und Weisen, der ob solchen Mangels alle dergleichen prophetische Regungen und neu aufblitzende Ideen für Unsinn erklären möchte, allerdings das Bewußtseyn ihrer Vertreter — wie dazu ja die vielbe-

a) Matth. 13, 17., vgl. V. 11.

nis, sondern auch de Wette a) für seine Unterscheidung dessen, was zur Pflichtmäßigkeit und was zur Vollkommenheit gehört — jenes zur Seligkeit nothwendig, dieß dagegen Sache der freien Liebe. Doch täuschen wir uns nicht etwa? „Gewiß," bemerkt Neander b), „hielt er es doch für seine Pflicht, unter allen Umständen so zu handeln, wie es zur Förderung des Reiches Gottes am meisten diente, und dazu gehörte in diesem besonderen Falle, daß er, um jeden Schein des Eigennutzes zu vermeiden, keinen Lebensunterhalt von den Gemeinden annahm. Er fühlte daher den inneren Geistesdrang, dieß so zu thun, und er würde mit seinem individuellen Beruf in Widerstreit gekommen, mit sich selbst unzufrieden gewesen seyn, wenn er nicht so gethan hätte, wie er ja auch sagt, daß er lieber sterben wolle, denn anders handeln. In den eigenthümlichen Verhältnissen seiner Wirksamkeit, in dem eigenthümlichen, ihm verliehenen Charisma lag für ihn eine eigenthümliche Bestimmtheit der allgemeinen Pflicht aller Verkündiger des Evangeliums. Was von seinem eigenthümlichen Standpunct aus Pflicht war, konnte vom Standpunct Anderer, wie derer, denen eine Familie zur Erhaltung von Gott anvertraut war, sogar etwas Pflichtwidriges seyn." Allerdings ist hier trefflich auseinandergesetzt, wie Paulus vom christlichen Princip aus hätte denken müssen; allerdings ist in der Betonung des individuellen Berufs, der besonderen Verhältnisse das richtige Correctiv dieser stets aufs Neue mit so täuschender Gewalt auftretenden Unterscheidung angedeutet — aber daß Paulus, als er dieß schrieb, so gedacht hat, muß ich aufs bestimmteste verneinen. Höchstens taucht in den Worten: „Alles ertragen wir, um nicht der Predigt ein Hinderniß in den Weg zu legen," eine Ahnung vom wahren Sachverhalt auf, aber taucht auch nur auf — denn wenn er gleich darauf lieber ster-

---

a) de Wette christliche Sittenlehre. I. S. 257.

b) Neander apostolisches Zeitalter, Vierte Ausgabe. S. 847.

ben, denn anders handeln will, so geschieht dieß nicht um der Pflicht, sondern um des καύχημα willen. Je härter dieser Widerspruch nun aber in einem Mann erscheint, der, so viel er auch vor Andern gearbeitet, doch nur durch Gottes Gnade seyn will, was er ist, der sich am liebsten seiner Schwachheit rühmt, damit Gott im Schwachen mächtig sey, der so geflissentlich alles Parteiwesen, das sich an ihn gehangen, abwehrt: um so mehr drängt sich die Frage hervor, ob er denn gar keinen Anschließungspunct in seinem sonstigen Bewußtseyn hat. Wie wäre es, wenn er Verhältnisse kennte, die durchaus zu verbieten er zu sehr vom neuen Princip durchdrungen ist, die dagegen zu Trägern des Gottesreichs umzustempeln ihm die jeweilige Lebensansicht nicht zuläßt, welche einzugehen er für gut erklärt, sie zu lassen aber für besser — gleichsam untersittliche Verhältnisse, die so zu jenem übersittlichen Verdienst die nothwendige Ergänzung bilden, aber eben damit den Apostel in einen neuen Widerspruch mit seiner Idee des stetigen Gottesdienstes verwickeln?

Hier gibt nun das siebente Kapitel desselben Briefs erwünschten Aufschluß — ein Kapitel, das wie wenig andere geeignet ist, das innere Ringen des neuen Bewußtseyns selber zur lebendigen Anschauung zu bringen. Wenn hier Paulus Fragen in Betreff der Ehe beantwortet, die wohl von jener damals so weit verbreiteten indisch-asketischen Richtung ausgegangen waren, wie sie bei der Auflösung alles bisherigen bestimmten geschichtlichen Lebens um so mehr als das verzweifelte Rettungsmittel des Geistes erscheinen mußte, als die alte Ehe nur eine physische gewesen und nur in Wollust und Liederlichkeit untergegangen war: so sieht man freilich deutlich, daß er über diese Weise hinaus strebt. War doch dem asketischen Täufer gegenüber, der nicht aß und trank, in Jesus ein welterklärendes Princip erschienen; erschien er doch, wenn er mit den Zöllnern zu Tische saß, dem frömmelnden Hochmuth seiner Zeit „als Fresser und Säufer, als Zöllner und Sündergeselle"; erklärt

innere Umgestaltung durch Jesum ihm noch so verschlossen ist, daß er in einem und demselben Fall ein gutes und ein besseres Handeln zugleich kennt — und so sehen wir denn, daß er jenes Wort Jesu von der Unauflöslichkeit der Ehe als bloße ἐπιταγὴ κυρίου betrachtet, sie mit τοῖς δὲ γεγαμηκόσι παραγγέλλω οὐκ ἐγώ, ἀλλ' ὁ κύριος anführt, ohne irgend wie weiter auszuführen a).

Wenn so nun selbst dem schöpferischen Apostel sich die neue Lebensidee unwillkürlich verdunkelt, so kann es uns auch nicht wundern, wenn dem Hebräerbrief, diesem paulinischen Sprößling, in seiner Grundanschauung von dem stetigen, durch Jesum vermittelten Gottesdienst ein gewisses Schwanken eintritt. So wird man dieß schwerlich verkennen, wenn man betrachtet, wie unser Verf. die Sabbatsruhe sowohl Gottes, als der Gläubigen behandelt. Denn bekannt ist, wie Jesus es rechtfertigt, wenn er selber am Sabbat heilt oder seine Jünger Aehren ausraufen läßt. Nicht dabei bleibt er stehen, daß Werke der Liebe, die von gotterfüllter Gesinnung ausgehen, den Tag der Ruhe in Gott nicht stören, daß bereits im A. T. die Noth eine Ausnahme mache, vielmehr indem er hervorhebt, daß bereits nach dem Gesetz selber der Aufenthalt im Wohnort Gottes die eigentlichen Diener Gottes von dieser absonderlichen Ruhe in ihm entbinde, so geht er nun noch darüber hinaus, in ihm sey noch etwas Größeres, denn jener alte Wohnort Gottes — daher also wohl seine Jünger, durch seine Gegenwart einer volleren Gegenwart Gottes als jene Priester theilhaftig, um so mehr jener Sabbatsfeier überhoben seyen, um so weniger erst durch Aufhören von der Arbeit sich die ruhige Sammlung zu verschaffen brauchten — ja wenn überhaupt der Mensch nicht um des Sabbats willen da sey, sondern der Sabbat um des Menschen willen, so sey er, der wahre, echte Menschensohn, Herr auch über den Sabbat, der also

a) 1 Kor. 7, 10. 25., vgl. Matth. 5, 31. 32.

wohl nur ob der inneren Unfreiheit der früheren Menschheit nothwendig gewesen a). Offenbar ist hier jener alte Dualismus zwischen zerstreuender zeitlicher Arbeit und absonderlicher Ruhe im ewigen Gott aufgehoben, es ist hier ein Leben eingetreten, das auch mitten im Thun und in der Bewegung innerlich feiert. Wie daher jener alte Lebensdualismus sich darin reflectirt, daß „Gott am siebenten Tage ruhte und sich erholte" b), so muß von dieser neuen harmonischen Lebensstimmung auch eine andere Gottesanschauung ausgehen, wie es denn wohl im Gegensatz zu jenem alten Spruche gemeint ist, wenn nach Joh. 5, 17. Jesus seine Sabbatthätigkeit damit rechtfertigt, daß der Vater bis hierher arbeitet, auch bis zu diesem Sabbat hin, daher auch er, der nur nach des Vaters Vorbild thun könne. Sehen wir nun aber unseren Briefsteller an, so kennt er allerdings das neue Leben als ein διαπαντὸς waltendes, deßgleichen Gott als den lebendigen, vor Allem aber sein Wort als Alles durchdringend — aber erwartet man nun eine jenem ähnliche Consequenz, so tritt vielmehr als das letzte Ziel ein σαββατισμὸς ein, ein καταπαύειν ἀπὸ τῶν ἔργων, und zwar καθὼς κατέπαυσεν ὁ θεὸς ἐν τῇ ἡμέρᾳ τῇ ἑβδόμῃ ἀπὸ πάντων τῶν ἔργων αὐτοῦ c), eine Bezeichnung, der man es wohl anfühlt, wie jene Vorstellung von dem baldigen, plötzlichen Weltabbruch unwillkürlich durchklingt. Nicht minder zeigt sich ein solches Schwanken in der Behandlung des Eides. Von selbst nämlich versteht es sich, daß, wo mit der Idee des stetigen, das ganze Leben durchdringenden Gottesdienstes wirklicher Ernst gemacht wird, der Eid — zwar nicht gewaltsam abgeschafft, aber doch von selber überflüssig werden muß. Denn wo das Bewußtseyn der Allgegenwart Gottes in Allen lebendig ist, da ist eben

a) Matth. 12, 1—8. Mark. 2, 28.
b) 2 Mos. 31, 17.
c) Hebr. 13, 15. 3, 12. 4, 12. 4, 4—10.

selber unserm sinnlichen Auge entrückt ist und nunmehr sein Geist zu wirken begonnen — denn bildet es auch einen bedeutenden graduellen Unterschied, daß dort Engel und untergeordnete Logoi sich in untergeordneten Organen des Gottesreichs verkörpern, hier dagegen im Mittler der neuen Schöpfung der Mittler der ganzen Welt erscheint, die ganze Vorstellungsform ist doch so dieselbe, daß beides mit einander steht und fällt. Dennoch aber verkennt man schwerlich den Unterschied einer solchen Auffassung, wonach auf den Menschen Jesus erst in einer bestimmten Zeit der göttliche Geist herabkommt, und einer solchen, wonach er von vorn herein als Erscheinung des göttlichen Mittlers der Schöpfung, der Menschheit, der Geschichte selber auftritt. Um so merkwürdiger ist es nun aber zu sehen, wie sich diese Betrachtung allmählich durch jene erstere Bahn bricht, beide aber noch in demselben Bewußtseyn mit einander ringen. So bei dem Bahn brechenden Heidenapostel. Denn zunächst betrachtet er, dem zuerst die weltgeschichtliche Bedeutung Jesu wahrhaft aufgegangen, ihn als den zweiten Adam — wie bereits in der späteren, universeller werdenden jüdischen Theologie dem אָדָם הָרִאשׁוֹן der אָדָם הָאַחֲרוֹן gegenübertritt, wie dort quemadmodum Adam primus fuit unus in peccato, sic Messias erit postremus ad auferenda peccata penitus, wie nach dem Buch der Weisheit Gott selber nicht den Tod veranstaltet, vielmehr den Menschen zur Unverweslichkeit geschaffen und erst durch des Teufels Neid der Tod in die Welt gekommen, und zwar Adamus et Eva mortem arcessiverunt sibi et omnibus, qui morantur supra terram a): so geht auch dem Paulus vom ersten Adam Sünde und Tod, vom zweiten Gerechtigkeit und Leben aus in die Welt. Doch bleibt er dabei nicht stehen, vielmehr, wie bereits das spätere Judenthum der gegenwär-

a) Vgl. Schoettgen, Horae Hebraicae et talmudicae in N.T. p. 671. Fritzsche zu Röm. 5, 12. Sapient. Salom. 1, 13 seqq. 2, 23. 24.

tigen geist- und ideenlos gewordenen Menschheit einen Adam coelestis sive supernus gegenübergestellt, der eben als Adam postremus erscheinen soll, so erscheint nun auch ihm der δεύτερος ἄνθρωπος, der ἔσχατος Ἀδὰμ als ὁ κύριος ἐξ οὐρανοῦ a). Und wenn nun in dieser Untergangszeit der alten Welt ihm die Christen am Ende der Welt überhaupt zu leben schienen, wenn alle frühere Geschichte, wenn vornehmlich die des Volkes Israel ihm als Vorbild auf die Gläubigen, auf dieß Ziel der ganzen Welt, erschien b), so wird nun auch Christus unwillkürlich in das A. T. selber hinein geschaut. Er ist es, der das Volk Israel in der Wüste versuchte, von dem es durch giftige Schlangen gestraft ward c), ja sogar in Gestalt eines pneumatischen Felsens ist er als Spender — nicht etwa gewöhnlichen Wassers, sondern pneumatischen Trankes demselben auf seiner Wanderung gefolgt, wie ja das Volk auch pneumatisches Brod genossen d), ähnlich dem

a) Vgl. Schöttgen, S. 672. 1 Kor. 15, 47.

b) 1 Kor. 10, 1 — 11.

c) 1 Kor. 10, 9: μηδὲ ἐκπειράζωμεν τὸν Χριστόν, καθώς τινες αὐτῶν ἐπείρασαν καὶ ὑπὸ τῶν ὄφεων ἀπώλοντο (vgl. 4 Mos. 21, 5 ff.). Die Lesart Χριστόν scheint schon durch ihre Schwierigkeit den Vorzug vor θεόν und κύριον zu verdienen — wenn nicht vielmehr κύριον die gemeinsame Mutter der beiden andern Lesarten ist, in denen das doppelsinnige Wort zu deuten versucht wird. Daß aber auch dann Christus gemeint ist, erhellt aus V. 22. Denn wenn hier gegen die korinthische Theilnahme am Götzenopfermahl es heißt: „ihr könnt nicht Theil haben am Tisch und Becher der Dämonen und am Tisch und Becher des Herrn — dem Mahl des Antheils am Leib und Blut Christi (V. 16.) — ἢ παραζηλοῦμεν τὸν κύριον, μὴ ἰσχυρότεροι αὐτοῦ ἐσμέν; so leuchtet ein, daß gerade dieß es ist, was er mit dem ἐκπειράζειν τὸν κύριον meint. Dann muß aber Christus jener κύριος seyn, dann muß schon die Versuchung der Israeliten ihn betroffen haben.

d) Καὶ πάντες τὸ αὐτὸ βρῶμα πνευματικὸν ἔφαγον, καὶ πάντες τὸ αὐτὸ πόμα πνευματικὸν ἔπιον· ἔπινον γὰρ ἐκ πνευματικῆς ἀκολουθούσης πέτρας· ἡ δὲ πέτρα ἦν ὁ Χριστός (1 Kor. 10, 4.). Augenscheinlich führen diese Worte zu der oben angege-

Abendmahl der Christen. Ja, wie Gott es ist, aus dem Alles stammt und auf den sich die Gläubigen als letzten

---

denen Vorstellung — freilich ist dieß schon dadurch schwierig, daß im A. T. von einem nachfolgenden Felsen nichts steht, geschweige denn einem pneumatischer Art, vielmehr nur, daß Moses zweimal aus einem von Jehovah angewiesenen Felsen Wasser geschlagen und Jehovah sich einmal auf einen solchen Fels hinstellt (2 Mos. 17, 6.). Daher faßt Heidenreich es so, sie hätten getrunken durch Vermittelung des sie begleitenden Christus, den Paulus eben in jenem Bundesengel sah, der wohl füglich ein geistlicher Fels genannt werde, ein Hort der Seelen, wie Gott Ps. 18, 2 ff. Fels der Frommen heißt — dieß soll Paulus durch den letzten Zusatz selbst andeuten. Aber dann müßte statt *ἐκ* vielmehr *διὰ* stehen, statt *ἡ δὲ π. ἦν ὁ Χρ.* vielmehr *ἐστὶν* oder *πέτραν δὲ λέγω τὸν Χριστόν.* Vielmehr tritt hier jene spätere israelitische Legende ein, als sey der Fels, aus dem Moses Wasser schlug, dem Volk als lebendiger Quell nachgewandelt. Convertit se hic puteus, heißt es in den von Wetstein angeführten Stellen, ut esset ipsis in fluvios exundantes validos, convertit se, ut esset ascendens in caput montium et descendens cum ipsis in valles veteres. Et quomodo comparatus fuit ille puteus? Fuit sicut petra, sicut alveus apum et globosus, et volutavit se et ivit cum ipsis in itineribus ipsorum. Cum vexilla castra ponerent et tabernaculum consisteret, etiam petra in atrio tentorii constitit: tunc venerunt principes et iuxta illum steterunt et dixerunt: ascende, putee, et ascendit — eine sinnvolle Legende, die schon in jener deuteronomischen Erzählung, daß den Israeliten innerhalb jener vierzig Jahre die Kleider nicht veraltet und die Füße nicht geschwollen, ein eigenthümliches Vorbild hat. Aber weßhalb heißt jener Fels pneumatisch und was hat er mit Christus zu thun? Baur in seiner Schrift über den Paulus (S. 627) faßt ihn als Typus Christi; ob dieser geistlichen Bedeutung werde er pneumatisch genannt, deßgleichen heißen Manna und Felswasser so wegen der vorbildlichen Beziehung aufs Abendmahl. Doch fragt sich, ob er bloß Typus seyn soll; dann erwartet man vielmehr *ἐκ πέτρας, ἣ πνευματικῶς ἐδήλου τὸν Χριστόν*, deßgleichen *βρῶμα καὶ πόμα, ἃ πνευματικῶς δηλοῖ τὸ σῶμα καὶ αἷμα Χριστοῦ.* Vgl. Apokal. 11, 8: *πόλεως τῆς μεγάλης, ἥτις καλεῖται πνευματικῶς Σόδομα καὶ Αἴγυπτος.* Vielmehr erscheint das Manna schon Ps. 78, 24. und Ps. 105, 40. als Himmelsbrod, als Speise der Starken, d. h.

Lebensgrund beziehen; wie Christus es ist, durch den die Gläubigen eben die Gläubigen geworden sind, so ist Er es auch, durch den überhaupt Alles ist a) — Bezeichnungen, in denen Jesus offenbar als ein vorweltliches Wesen erscheint, analog jenem alten Engel Jehovahs, der Israel geleitet, analog der weltschöpferischen, welterhaltenden und ordnenden Weisheit in den sogenannten salomonischen Schriften b). Wie

---

wohl nach Ps. 108, 20 der Engel, jedenfalls bei den späteren Juden als cibus spiritualis angelorum; darnach ist es pneumatischer, gleichsam ätherischer Beschaffenheit, ähnlich wie der unverwesliche Auferstehungsleib es seyn soll im Gegensatz zum materiellen und seelischen Leib (1 Kor. 15, 44 ff.) — daher auch jenes Wasser, wie denn nach dem Talmud fons Miriam (huius enim merito Iudaei adscribunt, quod aquam e petra bibere potuerint) aquae spirituales fuerunt, daher auch der Fels, aus dem es floß. Und wenn nun Christus nach V. 9. das Volk geleitete, wenn ihm nach 1 Kor. 15, 45 ff. als dem κύριος ἐξ οὐρανοῦ ein σῶμα πνευματικὸν zukam, so lag nichts näher, als daß er in Gestalt jenes nachfolgenden ätherischen Felsens dem Volk nachfolgte, wie schon im A. T. der Engel Jehovah's in der Feuersäule mitzieht. Diese Vorstellung können wir zwar eben so wenig vollziehen, als die des Hebräerbriefs 1, 7., daß Gott seine Engel in Winde und Feuerflammen verwandelt, an deren Wegdeutung man so viel kluge Künste verwandt hat, bis Bleek sie durch jüdische Parallelen, z. B.: Angelus dixit ad Manoah: nescio, ad cuius imaginem ego factus sim, nam Deus singulis horis nos immutat. cur ergo nomen meum interrogas? nonnumquam facit nos ignem, alias spiritum, interdum viros, alias denique angelos, ausgetrieben — aber das berechtigt nicht, sie wegzudeuten. Paulus ist wahrlich zu groß, als daß er unserer Ehrenrettung bedürfte; er will nur das Seine. Und wem „die strenge Schwiegermutter Weisheit das zarte Seelchen" der Phantasie nicht ganz versagt hat, der wird auch in dieser zunächst seltsam klingenden Form das tiefe, wie wahre Gefühl von der Einheit des alten und neuen Heils hindurchfühlen, das sich jener ahnungsvollen Zeit unwillkürlich zu jenem Phantasiegebild gestaltet.

a) 1 Kor. 8, 6. Diese Stelle gegen die neueren Auslegungen zu retten, ist wohl um so weniger nothwendig, als wir in 1 Kor. 10, 4. ein vorgeschichtliches Wirken Christi nachgewiesen.

b) Vgl. 2 Mos. 23, 20 ff. Sprüche 8, 22 ff. Weisheit Sal. 7—10., besonders 10, 15—19.

in Christo Alles zur neuen Creatur geworden, so geht ihm in ihm der Mittler des alten Bundes der Schöpfung überhaupt auf — aber geht auch nur auf. Denn nicht etwa redet er von einem Wesen, das in Jesu Fleisch geworden, sondern die wirkliche Person des Herrn Jesu Christi, durch die wir umgeschaffen, bezeichnet er als die, wodurch überhaupt Alles entstanden, — ein gedrungener Ausdruck, der dann erst als nothwendig und natürlich erscheint, wenn erst von der Erfahrung des wirklichen, religiösen Mittlers aus sich unwillkürlich jene vorgeschichtliche Anschauung bildete, gleichsam aus dem inneren Drange, sich des nunmehr erschienenen Lebens als des Alles abschließenden bewußt zu werden. Eben deßhalb kann es uns aber auch nicht Wunder nehmen, wenn noch die ältere Christologie durchklingt. Denn wenn das in Jesus erschienene Leben erst nach dem Entschwinden dieser Persönlichkeit sich entfaltete, wenn nach Petrus erst der zur Rechten des Vaters Erhöhte den Geist ausgoß, wenn nach Paulus der letzte Adam zum lebendig machenden Geist — ward, wohl durch die Auferstehung erst ward, wenn ihm — nicht Jesus von vorn herein, sondern der erhöhte Herr der in der Gemeinde waltende Geist ist, die daher selbst auch nicht bloß als Leib Christi, sondern als Christus selber erscheint: so stimmt es dazu trefflich, wenn er fast ein Jahr nach jener obigen Aeußerung den Sohn Gottes fast ganz wie Petrus so bestimmt, daß er geboren sey aus dem Samen David's dem Fleisch nach, daß er aber dem Geist der Heiligkeit nach durch die Auferweckung von den Todten kräftiglich zum Sohn Gottes — eingesetzt worden sey a).

a) Röm. 1, 4: *περὶ τοῦ υἱοῦ αὐτοῦ, τοῦ γενομένου ἐκ σπέρματος Δαβὶδ κατὰ σάρκα, τοῦ ὁρισθέντος υἱοῦ θεοῦ ἐν δυνάμει κατὰ πνεῦμα ἁγιωσύνης ἐξ ἀναστάσεως νεκρῶν.* Gewöhnlich faßt man dieß so, daß durch die Auferstehung die bereits von Anfang an vorhandene Gottessohnschaft Jesu kund gemacht oder erwiesen sey. Jedoch widerspricht dieß nicht nur der üblichen Bedeutung von *ὁρίζειν* (Luk. 22, 22. Apostelg. 2, 23. 17, 26.),

Aehnlich ist es bei unserm Verf. der Fall. Denn einmal schaut er in Jesus den Einrichter des alten Gotteshauses;

---

sondern vornehmlich der Art, wie dieß Wort zur Bezeichnung Jesu gebraucht wird. Denn wenn Petrus Apostelg. 10, 42. sagt, der Auferstandene habe ihnen befohlen zu zeugen, ὅτι αὐτός ἐστιν ὁ ὡρισμένος ὑπὸ τοῦ θεοῦ κριτὴς ζώντων τε καὶ νεκρῶν, so ist dieß schwerlich anders gemeint, als wenn er 2, 36. ebenfalls mit Bezug auf die Auferweckung Jesu sagt: ὅτι καὶ κύριον καὶ Χριστὸν ἐποίησεν ὁ θεὸς τοῦτον τὸν Ἰησοῦν, ὃν ὑμεῖς ἐσταυρώσατε. Ganz ähnlich sagt aber Paulus in Athen (17, 31.): ἔστησεν ἡμέραν, ἐν ᾗ μέλλει κρίνειν τὴν οἰκουμένην ἐν δικαιοσύνῃ, ἐν ἀνδρὶ ᾧ ὥρισε, πίστιν παρασχὼν πᾶσιν, ἀναστήσας αὐτὸν ἐκ νεκρῶν — eine Stelle, wo die Beglaubigung ausdrücklich von der Einsetzung unterschieden, jede jedoch durch die Auferweckung vermittelt wird. Indeß mag hiernach Jesus zum Richter eingesetzt seyn, ob auch zum υἱὸς θεοῦ? Allerdings, diesen Begriff in jenem alttestamentlich amtlichen Sinne gefaßt. So braucht ihn Paulus, wenn er (a. a. O. 13, 33.) zum Beweis der Auferweckung Jesu sich auf Ps. 2, 7: υἱός μου σὺ εἶ, ἐγὼ σήμερον γεγέννηκά σε, beruft — ein Citat, das nur unter der Voraussetzung Sinn hat, daß Gott durch jenen Act Jesum erst zu seinem Sohn gezeugt, d. h. zum Messias eingesetzt habe. Beide Aussagen gehen der Zeit nach unserem Brief voran. Mag man nun ihre Authentie bestreiten, so viel ist klar, daß man in alter Zeit eine solche socinianische Christologie nicht für unwürdig des Apostels erachtete. Daher ist Röm. 1, 4. darnach zu erklären, als Rückwirkung einer älteren Anschauung. Was aber das πνεῦμα ἁγιωσύνης betrifft, so scheint es der σάρξ gegenüber einen integrirenden Bestandtheil der Persönlichkeit Jesu zu bilden, der nicht erst während des Lebens hinzugekommen, sondern von Anfang an vorhanden war, um deßwillen er zum Sohn Gottes eingesetzt ward. Doch treibt vielmehr der stricte Gegensatz: γενομένου ἐκ σπέρματος Δαβὶδ κατὰ σάρκα — ὁρισθέντος υἱοῦ θεοῦ κατὰ πνεῦμα ἁγιωσύνης ἐξ ἀναστάσεως, dahin, daß, wie die σάρξ doch durch das γίγνεσθαι ἐκ σπ. Δ. erst entstanden ist, so das πνεῦμα ἁγιωσύνης erst durch das ὁρισθῆναι υἱὸν θ. ἐξ ἀν. geworden. Nämlich nach 1 Kor. 15, 44. ἐγένετο ὁ ἔσχατος Ἀδὰμ εἰς πνεῦμα ζωοποιοῦν, doch wohl durch die Auferstehung, nach 2 Kor. 3, 17. ist der κύριος, d. h. nicht Jesus überhaupt, sondern der erhöhte Jesus, τὸ

Christus ist es, dessen Schmach Moses getragen — von vorn herein schon geht er von dem Sohn aus, den Gott nicht bloß zum Erben aller Dinge eingesetzt, sondern durch den er die Welten auch geschaffen, der da Abglanz seiner Herrlichkeit und Gepräge seines Wesens ist, ja der selber vielmehr Himmel und Erde gegründet hat und von Gott selber als Gott angeredet wird a) — Bezeichnungen, denen man freilich ein gewisses Schwanken und Schweben anfühlt, sofern eine über die andere hinausgeht, ein Schweben, das noch auffälliger dadurch wird, daß, so hoch er auch über die Engel erhöht ist, diese doch als seine Genossen erscheinen, ein Schweben, das noch auffälliger seyn würde, wenn wirklich 3, 2. Gott als Schöpfer Christi und zwar als Schöpfer des Vorstehers der alten Gemeinde bezeichnet wäre b). Wenn er nun aber im Mittler der neuen Stiftung, im Erben der neuen Welt den Vorsteher der alten Stiftung, den Mittler und Gründer der Schöpfung schaut, doch redet er nicht namentlich vom vorweltlichen Wort, wenn ihm auch schon einmal jener ζῶν λόγος τοῦ θεοῦ in den Sinn kommt. Vielmehr drängt sich unwillkürlich jene ältere, von unten ausgehende Betrachtung wieder hervor. So, wenn er redet von dem Jesus, der sich vermöge „ewigen Geistes" als untadliges Opfer dargebracht, wenn er hinweist auf den Anfänger und Vollender des Glaubens, der um der ihn erwartenden Freude willen das Kreuz erduldete, wenn er ihn nicht von vorn herein als Hohenpriester betrachtet, vielmehr erst durch Leiden und Sterben habe er sich diese mittlerische Stellung erworben, erst dadurch sey er vollendet worden c). Wie we-

πνεῦμα, d. h. nicht überhaupt geistiger Natur, sondern der Geist, der in der Gemeinde waltende Geist, ja die Gemeinde selbst ist ὁ Χριστός. (1 Kor. 12, 12.)

a) Hebr. 3, 4. 1, 1 ff. 1, 8 u. 11. Gewiß erhält auch 11, 26. erst von diesem Gesichtspunct aus Licht.

b) Vgl. Bleek zu Hebr. 1, 9. u. 3, 2.

c) Hebr. 9, 14. 12, 2. 2, 17.

nig es aber noch zur Verschmelzung der aufsteigenden und absteigenden Betrachtung gekommen, zeigt sich vornehmlich darin, daß, wie nun einerseits Jesus um der künftigen Freude willen das Kreuz erduldete, so nach 5, 8. sein Leiden, sein Gehorsam Lernen trotz der Sohnschaft stattfand — eine Anschauung, die ganz der oben ausgeführten des Paulus entspricht, wenn er sein Verzichten auf das apostolische Recht des Unterhalts durch die Gemeinden sich als besonderen Ruhm anrechnet und darauf den Anspruch besonderen Lohns begründet — eine Analogie, die deutlich zeigt, wie sich die noch vorhandene Unvollkommenheit des christlichen Lebens auch in der Auffassung der Person Christi spiegelt, wie sehr überhaupt die Uebergeschichtlichkeit mit der Uebersittlichkeit zusammenhängt. Erst jener tiefsinnige Evangelist, gleichsam fühlend, daß in der Geschichte selber die wahre Offenbarung Gottes sey und daß in dieser innere Nothwendigkeit walte, — erst er schaut in der menschlichen Erscheinung Jesu die volle Offenbarung des bisher noch verborgenen, nur in die Finsterniß hineinstrahlenden, göttlichen, uranfänglichen Wortes.

Wenn wir nun die Anschauung unsers Verf. von Christo noch nicht so fix und fertig finden, vielmehr noch ein gewisses Schweben in ihr entdecken, so kann es uns nun auch gar nicht wundern, wenn er sich durch Deutung einer alttestamentlichen Person in Widerspruch mit ihr verwickelt — zumal wir schon gelegentlich der Christologie gesehen, wie die neutestamentlichen Schriftsteller mehr in das A. T. hineinlegen, als darin liegt. Doch indem wir auf diesen Ausgangspunct wieder zurückkommen, scheint es noth zu thun, diese ganze Deutungsweise des A. T. — nicht anzuklagen, nicht zu entschuldigen, sondern in ihrer höheren Nothwendigkeit zu begreifen. Wie muß, fragen wir, die Vergangenheit dem Bewußtseyn erscheinen, wenn ihm ein neues Licht aufgegangen, eine neue Lebensepoche begonnen? Einmal ist dieß doch nur dadurch möglich, daß die Lebensformen, in

denen ehedem der Geist heimisch und von Haus aus befriedigt gewesen, sich selbst überlebt haben, äußerlich, formell, geistlos geworden sind; aber dieß selbst geschieht doch nur dadurch, daß er sich selber langsam, allmählich ein tieferes und innerlicheres Bette gegraben — langsam, vielleicht ohne es selbst recht zu wissen, bis daß er die alte Form durchbrach. Wie daher dem neuen, gewissen Geist die alte Lebensform zunächst als Sclaverei erscheint, so geht ihm nun auch erst das Licht über jenen Verinnerlichungsproceß auf, den das Bewußtseyn, so lange es selber noch in ihm begriffen war, selbst noch nicht zu begreifen vermochte. So geht erst den Reformatoren das Licht auf über einen Huß und Wessel, der jetzigen Zeit über die subjectiven Richtungen der Reformationszeit, den ersten Christen über die Propheten und Philosophen der alten Welt — in Männern, die der eigenen Gegenwart nur als Ketzer und Ungläubige erschienen, die selbst aber auch im dunkeln Drang des Geistes ihr letztes Ziel nicht zu fassen vermochten, vermag der neue, selbstgewisse, mündige Geist den Trieb zur göttlichen Freiheit aufzufinden. Aber von dem neuen Licht eben erst erleuchtet, daher nicht sowohl erleuchtet, als geblendet, vermag das trunkene Auge diese Gestalten noch nicht in ihrer specifischen Bestimmtheit zu fassen, vielmehr wo ihm etwas Verwandtes, aber auch nur Verwandtes, entgegentritt, erscheint es ihm unwillkürlich, als strahle es schon in demselben vollen Glanze, der ihm selber aufgegangen, unwillkürlich wird Alles über die begrenzte Erscheinungsform, in der sich in ihm die höhere Idee darstellt, hinausgerückt. So erscheint es ja einem Justin, diesem ehemaligen Philosophen, als ob, da wir τὸν Χριστὸν πρωτότοκον τοῦ θεοῦ ἐδιδάχθημεν εἶναι καὶ προεμηνύσαμεν λόγον ὄντα, οὗ πᾶν γένος ἀνθρώπων μετέσχε, nun οἱ μετὰ λόγου βιώσαντες Χριστιανοί εἰσι, κἂν ἄθεοι ἐνομίσθησαν, οἷον ἐν Ἑλλάδι μὲν Σωκράτης καὶ Ἡράκλειτος καὶ οἱ ὅμοιοι αὐτοῖς, ἐν βαρβάροις δὲ Ἀβραὰμ καὶ Ἀνανίας καὶ Ἀζαρίας καὶ Μισαὴλ καὶ Ἠλίας

καὶ ἄλλοι πολλοί a) — von der Verchristlichung des Plato nun einmal ganz zu schweigen. So sehen die Reformatoren in jenen Vorläufern bereits das fertig entwickelte lutherische Bewußtseyn b). Doch wozu die Beispiele so weit herholen? Ist's doch derselbe Fall, wenn in neuerer Zeit ein Hölderlin dem damaligen deutschen Verstandesphilisterthum gegenüber das Ideal eines reinen menschlich-göttlichen Lebens in das alte Hellenenthum hineingeschaut hat — ein Ideal, das doch in dieser Art wahrlich nicht auf dem Boden der Hellenen erwachsen, die selbst in ihrer höchsten Blüthe noch keine allgemeine Menschenwürde kennen. So erscheint denn jener Zeit, der in Jesus die höchste Herrlichkeit eben erst aufgegangen ist, Vieles, was als Vorbild, aber auch nur als Vorbild gelten mag, bereits als ebenbürtig. Der Glaube an die göttliche Allmacht, um deßwillen Abraham für gerecht erklärt ward, erscheint als Glaube an den Gott, der aus freier Gnade den Sünder begnadigt; die feste Stätte, nach der sich die Patriarchen auf ihrem Wanderleben sehnten, ist schon das himmlische Jerusalem; die Ruhe, in welche die Juden unter Moses eingehen sollten, ist schon die letzte Sabbatsruhe des vollendeten Gottesreichs gewesen. Mit dem Samen Abraham's, dem so hohe Verheißung zu Theil geworden, ist nicht etwa die leibliche Nachkommenschaft gemeint, sondern das geistige, durch freie göttliche Willkür in jeglichem Volke geschaffene Glaubensvolk; das Manna, das Felsenwasser, das den Vätern in der Wüste zu Theil geworden, ist geistige Nahrung gewesen, die sie vom begleitenden Christus empfingen, ganz wie das Mahl des Herrn; ja die Worte des Sängers, der, ein Christ vor Christus, die Offenbarung empfangen, daß Gott nicht mehr Opfer und Brandopfer will, erscheinen als Worte des in die Welt eintretenden, zur

a) Justinus, Ausgabe von Otto, Band I. S. 230.

b) Man vergleiche das Urtheil des Flacius über Johann Pupper aus Goch in Ullmann's Reformatoren vor der Reformation I. S. 160.

Darbringung seines Leibes bereiten Messias selber a). So erscheint denn jener alte Priester des höchsten Gottes, der ohne levitischen Stamm, ohne Geschlechtsregister auftritt, dessen Name schon den Friedefürsten und König der Gerechtigkeit andeutet, ganz in demselben überirdischen Glanze, in welchem Jesus unserm Verf. um so mehr erschienen, als er gegenüber dem Herkommen des Levitenthums nach dem himmlischen, idealen Recht des Geistes aufgetreten. Wird so nun das frühere Heil ganz auf dieselbe Höhe mit dem neuen gestellt, so wird freilich dadurch die Bedeutung des in der Person Jesu gekommenen Umschwungs beeinträchtigt. Unwillkürlich beginnt daher auch schon die Betrachtung ruhiger, nüchterner, geschichtlicher zu werden. Kurz nachdem Paulus im Gottvertrauen Abraham's schon den Glauben an die freie, den Sünder rechtfertigende Gnade geschaut, bezieht er dasselbe auf die Allmacht, die auch aus dem Tode Leben zu erwecken, auch dem erstorbenen Ehepaar einen Sohn zu schenken vermag. Deßgleichen räumt er die Schwierigkeit, daß die dem Samen Abraham's gegebene Verheißung jetzt durch die Ausschließung Israels von Christo vereitelt zu seyn scheine, zunächst durch idealisirende Deutung dieser Nachkommenschaft hinweg — aber zuletzt soll sie doch auch an der eigentlichen Nachkommenschaft in Erfüllung gehen b). Doch beginnt diese empirische Betrachtung auch hier nur erst aufzubrechen, — zur Entfaltung kommt sie nicht, noch weniger zur selbständigen Auseinandersetzung mit jener idealisirenden; unvermittelt und ohne Bedürfniß der Vermittelung stehen beide neben einander, so daß ein neuer Widerspruch entsteht, ein neues Aergerniß für den dogmatischen und kritischen Philisterverstand, der freilich dieß Weben, Schweben, Werden mit knöcherner Hand nicht zu packen vermag. Und was den

a) Vgl. Röm. 4, 8 ff. 9, 6 ff. 1 Kor. 10, 4 ff. Hebr. 4, 1 ff. 11, 13 ff. 10, 5 ff. Psalm 40, 7.
b) Vgl. Röm. 4, 18 ff. Kap. 11.

Melchisedek anlangt, so scheint unserm Verf. um so weniger eine Ahnung über die Collision dieser seiner Deutung mit der Bedeutung Jesu entstanden zu seyn, als er ihm vielmehr den treffendsten Beweis wider das historische Recht des Levitenthums aus dem A. T. selbst darbietet; denn auch nicht der leiseste Versuch einer Milderung findet sich vor. Wenn uns aber dieß aufgeht, so kann es uns nicht veranlassen, die klaren Worte umzudeuten, wohl aber klärt es uns auf über das Zwielicht des sonst so klaren, hüllenlosen, aufgeschlossenen apostolischen Bewußtseyns a). Ja wohl ist es ein schönes Zwielicht, ein magisch dämmerndes Helldunkel, das sich durch unsern ganzen Brief hindurchzieht. Hoch über der Erde, ja über den Himmeln selber, hoch über all diesen gemachten, sichtbaren, wandelbaren, erschütterlichen Dingen ist die unsichtbare, unerschütterliche Welt b), das himmlische Jerusalem, die Stadt des lebendigen Gottes, deren Baumeister Gott selber ist, die da wahrhaft feste Grundsteine hat, der Berg Zion gegenüber jenem, mit Händen greifbaren Sinai c), vornehmlich aber, sey's in, sey's über den Himmeln die wahrhafte Stiftshütte, die Gott und nicht der Mensch gemacht hat, von der die alte, auf der Erde befindlich, von weltlich-materiellem Stoff, nur ein Abbild ist, und wie in dieser die Vorderhütte oder das Heilige durch einen Vorhang vom Allerheiligsten getrennt ist, so befindet sich denn auch in jener ein höheres und vollkommneres, nicht von Händen gemachtes, nicht von dieser Schöpfung stammendes Heiligthum und innerhalb des Vorhangs das wahr-

---

a) Zu dieser Bezeichnung berechtigt Paulus selbst, wenn er einmal den Juden gegenüber, denen eine Decke vor Augen liegt, sich rühmt: ἡμεῖς πάντες ἀνακεκαλυμμένῳ προσώπῳ τὴν δόξαν κυρίου κατοπτριζόμενοι τὴν αὐτὴν εἰκόνα μεταμορφούμεθα ἀπὸ δόξης εἰς δόξαν, andererseits aber von sich bekennt: βλέπομεν ἄρτι δι' ἐσόπτρου ἐν αἰνίγματι. 2 Kor. 3, 18. 1 Kor. 13, 12.

b) Hebr. 12, 27. 1, 12. 1, 3. 7, 26.

c) Hebr. 11, 10. 12, 18. 22.

hafte Allerheiligste, wo Gott thront a). In der irdischen Stiftshütte gehen die Priester tagtäglich ins Heilige, aber ins Allerheiligste nur der Hohepriester, und zwar jährlich nur einmal, zum Zeichen, daß, so lange jenes steht, dieß noch nicht aufgeschlossen ist — ins himmlische Allerheiligste ist durch die höhere und vollkommenere Hütte ein- für allemal Christus eingegangen, hat auf immer den Zugang eröffnet b). Jenes abbildliche Heiligthum reinigt der Hohepriester mit fremdem Blut, mit der Böcke und Kälber Blut, das wahrhafte himmlische Heiligthum dagegen mußte durch etwas weit Vorzüglicheres, durch das Blut Christi selber gereinigt werden c). Nachdem Er in das Innere des Vorhangs eingegangen in seinem eignen Blut, sitzt er, auf ewig hin vollendet, ruhig zur Rechten der Majestät in der Höhe, stets lebend, für die Seinen zu bitten, wartend, bis daß ihm Alles zu Füßen gelegt — dagegen jene Priester, einer den andern abwechselnd, stehen täglich mit immer neuen und immer denselben Opfern da d). Wenn daher schon die Warnung vor Abfall, die Gott den Genossen der alten Stiftung auf der Erde redend und mit seiner Stimme die Erde erschütternd zukommen ließ, so nachdrücklich gemeint war, um wie viel nachdrücklicher ist es jetzt gemeint, wo er vom Himmel herabredet, wo seine Stimme in Kürze nicht bloß die Erde, sondern Erde und Himmel zugleich erschüttern wird e). Denn in Kürze wird er richten, darauf aber wird Christus denen, so ihn erwarten, erscheinen zur Seligkeit f). Aber andererseits sind die Gläubigen selbst das Haus Gottes, sie haben schon gekostet die Kräfte der neuen Welt, sie sind

---

a) Hebr. 8, 2. 5. 9, 1—11. 6, 19.
b) 9, 6—11.
c) 9, 18—23. Ueber die Mißhandlung, die V. 23. erlitten, vgl. Bleek z. d. St.
d) 7, 25. 10, 11—13.
e) 12, 25. 26.
f) 10, 30. 9, 28.

schon hinzugetreten zum himmlischen Jerusalem a) — wenn die Genossen der alten Stiftung sich umhertreiben mit allerlei Speisen, so machen sie dagegen ihr Herz fest durch Gnade b), ja stehen überhaupt so viel höher über ihnen, als das Innere, Geistige über dem Sinnlichen, Aeußerlichen steht. Denn wenn jenes Thierblut, wenn jene Asche, womit besprengt worden, so sich durch Berührung von Todten verunreinigt, bloß reinigt in Betreff des Fleisches, so reinigt das Blut dessen, der vermöge ewigen Geistes sich selbst dargebracht, das Bewußtseyn von todten Werken c). Der Vorhang, durch den Christus den frischen, lebendigen Eingang neu bereitet hat, ist sein eigenes Fleisch — dieß also war es, was die Menschen am Zutritt ins Allerheiligste noch hinderte d) — der Geist, so durch ihn ausgegossen, betet an unserer Statt, wo wir selber nicht wissen, was wir beten sollen e). Während jene sich stets aufs Neue mit Opfern abmühen, die doch nie das Bewußtseyn vollenden können, bringen wir, ein- für allemal die Herzen vom bösen Bewußtseyn gereinigt und vollendet, stets Opfer des Danks, Frucht der Lippen, die Gott preisen, Opfer des Wohlthuns f). Jetzt erst ist in die Herzen und in den Sinn das Gesetz geschrieben; daher haben wir zu thun mit dem lebendigen Wort Gottes, das als zweischneidiges Schwert, als Richter der Herzen und Gedanken durch Mark und Fugen der Seele und des Geistes dringt g); die Heiligung der Seele ist es, ohne die Niemand den Herrn sehen wird h).

---

a) Hebr. 3, 6. 6, 5. 12, 22.
b) 13, 9.
c) 9, 13. 14.
d) 10, 20., vgl. Johann. 16, 7.
e) Diesen Zug habe ich zur Vervollständigung der Parallele aus Röm. 8, 26., vgl. V. 34., ergänzt.
f) 10, 1 ff. V. 22. 13, 15 u. 16.
g) 8, 10. 4, 12. 13.
h) 12, 14.

So gehen durchgängig diesen Zügen der sinnlich-unsinnlichen, himmlisch-überhimmlischen Welt in ihrem Gegensatz zur sichtbaren, irdischen, die des geistig innerlichen Lebens im Gegensatz zum sinnlich äußerlichen parallel — Keines verdrängt das Andere, harmlos liegt beides in einander. Wohl hat nun der dogmatische Scholastiker jene himmlische Anschauung massiv vergröbert, als ob ascensionis tempore secretus a corpore sanguis in coelum sit illatus, als ob Christus coram Deo appareat cum corpore sanguinolento a); wohl hat der Rationalist, indem er entdeckte, daß nach der Lehre des späteren Judenthums mehrere Himmel über einander liegen, und zwar daß im obersten seyen angeli ministrantes et thronus maiestatis et altissimus super iisdem residens, daß im unteren aber sey Hierosolyma et aedes sacra et ara statuta est, und zwar die irdische aedes sancta aedificata est ad modum superioris in coelo, daher denn, quum multae sunt culpae filiorum hominum, polluitur illud sanctuarium, wogegen denn Michael princeps magnus stat et offert in eo sacrum quotidie b) — wohl hat er bei solcher Entdeckung gemeint, das Ganze sey Dichtung jüdischen Hochmuths, die dann aber unser Verf. sehr klug so benutzt, ut coelesti templo a lectoribus dudum, sed ita, ut careret pontifice suo, credito Iesum pontificem praeficeret c): beide haben den wirklichen Hintergrund im Bewußtseyn der Gläubigen selbst ganz übersehen. Wohl hat Tholuck in seinem geistreichen Commentar, indem er auf diesen wirklichen Hintergrund mit Recht hinwies, es für ein Unrecht gegen den Schriftsteller erklärt, wenn man annehmen wollte, er habe wirk-

a) Vgl. Bengel zu Hbr. 12,24. u. Calov bei Tholuck a. a. O. S. 280.

b) Diese talmudischen Stellen finden sich bei Röth (Epistolam vulgo ad Hebraeos inscriptam non ad Hebraeos, sed ad Christianos genere gentiles et quidem Ephesios datam esse. Francf. 1836. p. 17. 18. 22. 62.).

c) So Böhme bei Tholuck, S. 103 u. 104.

lich jene sinnlich-unsinnlich-himmlische Vorstellungsweise gehabt, habe wirklich an eine himmlische Stadt, einen himmlischen Zion, ein himmlisches Heiligthum geglaubt, vielmehr weise schon der Widerspruch der verschiedenen Vorstellungen, daß einmal der Himmel selber das Allerheiligste sey, andererseits dasselbe über allen Himmeln liege, darauf hin, daß der Verf. in Bildern rede a) — allerdings daß es für den Ausleger, für den Anhänger des copernicanischen Weltsystems Bilder sind, aber ob auch für den Verf., der aus dem Vorhandenseyn der levitischen Priester auf Erden recht eigentlich beweist, daß für Christi Hohepriesterthum auf Erden keine Stelle sey, daß es vielmehr stattfinden müsse im himmlischen Heiligthum, das schon nach jenem alten Gottesspruch (Exod. 25, 40.) das Urbild des irdischen sey, wie denn auch nach jüdischer Lehre cultus tabernaculi est ad modum superioris in coelo, unum alteri est exadversum b)? Oder ist denn etwa die sichtbare Himmelfahrt und Wiederkunft auf den Wolken des Himmels für das neutestamentische Bewußtseyn bloßes Bild? Das Eine geht so wenig an, wie das Andere. Weder hat der Verf. bloße Luftgestalten ohne alle Realität umarmt, noch auch den geistig wirklichen Gehalt in absolut reiner Weise besessen c), sondern dieß ganze, volle, selige Gefühl der Gegenwart Gottes in seinem Innern, wie es der bisher stoßweisen, unterbrochenen, nie zum Ziele, nie zur inneren Ruhe, Reinheit, Freudigkeit gelangenden Frömmigkeit in Jesus und seiner Selbstaufopferung aufgeschlossen und seit seinem Heimgang im Walten seines Geistes aufgegangen war, dieß hat sich

a) Tholuck a. a. O. S. 103—107. 283., vgl. Hebr. 7, 26. mit 9, 24.

b) Vgl. Hebr. 8, 4 ff. und Röth a. a. O. S. 62.

c) Dieß hat sich auch Tholuck selber aufgedrängt, denn „wir wagen allerdings nicht zu behaupten, daß der Verf. des Briefs an die Hebräer vermocht haben würde, aus den von ihm gebrauchten symbolischen Zeichen und Bildern den Gedankeninhalt mit Sicherheit zu entwickeln" (S. 105.).

ihm in jenem doppeltweltlichen Vorstellungskreis abgespiegelt, wie er der nothwendige Ausgangspunct der alten Welt war, wo, nachdem die bisherigen Ideen das Leben verlassen, sich der ideenlos und schlecht materiell gewordenen Welt, der empirisch handgreiflichen, vergänglichen Erscheinungswelt die neue, künftige, ideale Lebenswelt als ein fixes, fertiges, über allen Himmeln seyendes Universum gegenüber gestellt hatte, ein himmlisches Universum, das sich aber unwillkürlich gestalten mußte nach dem Bilde des irdischen, da dieß ja nicht vernichtet, sondern umgeboren werden sollte. In diesen Vorstellungskreis hat sich auch die neue Lebenserscheinung eingekleidet, wodurch eben jener Himmel auf der erneuten Erde, die Wohnung Gottes in den Menschen selber, der wahre, ewige, nicht von Menschenhand gemachte, nicht mit Händen zu greifende Tempel in dem jetzt erst aufgeschlossenen und gereinigten Allerheiligsten des Gemüths gestiftet ward — in ihn mußte sie sich beim ersten Auftreten nothwendig einkleiden. Denn so lange das alte, ideenlos gewordene Leben äußerlich die ganze wirkliche, concrete Welt beherrschte, so lange das alte Heiligthum und Priesterthum in der Wirklichkeit bestand, hatte sie selbst in That und Wahrheit kein Bürgerrecht in derselben, war nur unsichtbar im Innern des Gemüths, vor der Welt verborgen, war selig erst in Hoffnung, hatte in That und Wahrheit ihr Bürgerrecht, ihr Heiligthum, ihr Jerusalem, ihren Hohenpriester erst im Himmel der Zukunft a), bis daß im Untergang der

a) Man lernt diese ganze Anschauungsweise am besten kennen theils aus Philo, theils aus dem Talmud und der Apokalypse — doch mit Unterschied. Philo sagt (de opificio mundi in.): ,προλαβὼν ὁ θεός, ὅτι μίμημα καλὸν οὐκ ἄν ποτε γένοιτο καλοῦ δίχα παραδείγματος, οὐδέ τι τῶν αἰσθητῶν ἀνυπαίτιον, ὃ μὴ πρὸς ἀρχέτυπον καὶ νοητὴν ἰδέαν ἀπεικονίσθη, βουληθεὶς τὸν ὁρατὸν τοῦτον κόσμον δημιουργῆσαι προεξετύπου τὸν νοητόν, ἵνα χρώμενος ἀσωμάτῳ καὶ θεοειδεστάτῳ παραδείγματι τὸν σωματικὸν τοῦτον ἀπεργάσηται, πρεσβυτέρου νεώτερον ἀπεικόνισμα, τοσαῦτα περιέξοντα αἰσθητὰ γένη, ὅσαπερ ἐν

alten Welt das Weltgericht gehalten ward, in dem Sichtbarwerden des inneren Lebens, in seinem Auftreten als Weltprincip durch Constantin, in den Siegeszügen des frischen innerlichen Stammes der Germanen Christus trium-

---

ἐκείνῳ νοητά. τὸν δὲ ἐκ τῶν ἰδεῶν συνεστῶτα κόσμον ἐν τόπῳ τινὶ λέγειν ἢ ὑπονοεῖν οὐ θεμιτόν. Vielmehr verhält es sich, wie wenn ein Baumeister, der eine Stadt bauen soll, *τὴν εὐκαιρίαν τοῦ τόπου θεασάμενος διαγράφει πρῶτον ἐν ἑαυτῷ τὰ τῆς μελλούσης ἀποτελεῖσθαι πόλεως μέρη σχεδὸν ἅπαντα, ἱερά, γυμνάσια, πρυτανεῖα, ἀγοράς, λιμένας, τειχῶν κατασκευὰς κτλ., εἶθ' ὥσπερ ἐν κηρῷ τινι τῇ ἑαυτοῦ ψυχῇ τοὺς ἑκάστου δεξάμενος τύπους, ἀγαλματοφορεῖ νοητὴν πόλιν, ἧς ἀνακινήσας τὰ εἴδωλα μνήμῃ τῇ συμφύτῳ, καὶ τοὺς χαρακτῆρας ἔτι μᾶλλον ἐνσφραγισάμενος, οἷα δημιουργὸς ἀγαθός, ἀποβλέπων εἰς τὸ παράδειγμα τὴν ἐκ λίθων καὶ ξύλων ἄρχεται κατασκευάζειν, ἑκάστῃ τῶν ἀσωμάτων ἰδεῶν τὰς σωματικὰς ἐξομοιῶν οὐσίας.* So ist es auch beim göttlichen Schaffen. *Καθάπερ ἡ ἐν τῷ ἀρχιτεκτονικῷ προδιατυπωθεῖσα πόλις τὴν χώραν ἐκτὸς οὐκ εἶχεν, ἀλλ' ἐνεσφράγιστο τῇ τοῦ τεχνίτου ψυχῇ, τὸν αὐτὸν τρόπον οὐδ' ὁ ἐκ τῶν ἰδεῶν συνεστὼς κόσμος ἄλλον ἂν ἔχοι τόπον ἢ τὸν θεῖον λόγον τὸν ταῦτα κοσμοποιήσαντα.* Ist so die Idealwelt des Philo ganz unräumlich, so dagegen die des späteren Judenthums, wie sie in den obigen Citaten vorliegt, so wie die der Apokalypse sinnlich materiell, nur durch Pracht und Umfang vom alten Jerusalem verschieden. Sie kennt das himmlische Jerusalem mit zwölf Grundsteinen (21, 14.), den Zion (14, 1.), den Tempel der Stiftshütte im Himmel (15, 5. 11, 1.), darin den Altar vor dem Throne Gottes (9, 13.). Zwischen beiden scheint der Hebräerbrief mit einer gleichsam ätherischen Materialität zu stehen, wie wir sie 1 Kor. 10, 4. kennen gelernt. Wenn ihm nun aber sich jener überhimmlischen Anschauung gegenüber eine geistig geschichtliche hindurchzieht, wenn dem apokalyptischen Seher zuletzt kein Tempel mehr sichtbar ist in der Stadt Gottes, denn Gott selbst ist ihr Tempel, so heißt es doch diese Schriften ihrer jungfräulichen Unschuld berauben, wollte man die eine Anschauung der andern zu lieb wegdeuten. Gerade in diesem harmlosen Ineinanderliegen liegt der eigenthümliche Reiz dieser Denkmale jener ahnungsvollen Zeit. Was aber die geistig geschichtliche Nothwendigkeit dieses Gegensatzes von himm-

während im Herrlichkeit wieder erschien und sich in diesem Stamm des innern, unsichtbaren Gemüths von innen aus ein sichtbares, herrliches, neues Jerusalem gründete.

---

lischem und irdischem Jerusalem, himmlischem und irdischem Tempel u. s. f. anlangt, so kann dieß keine andere seyn, als in dem paulinischen Gegensatz von τέκνα τῆς σαρκός, ὁ κατὰ σάρκα γεννηθεὶς gegen τέκνα τῆς ἐπαγγελίας, ὁ κατὰ πνεῦμα γεννηθείς, Ἰσραὴλ τοῦ θεοῦ (Röm. 9, 6 ff. Galat. 4, 29. 6, 16.), dem reformatorischen von sichtbarer und unsichtbarer Kirche, dem modernen von historischem und idealem Protestantismus — Alles nur verschiedene Ausdrucksweisen eines und desselben Gegensatzes von Erscheinung und Idee, wie er stets in welthistorischen Epochen auftritt, wo der Geist, der dem bisherigen Leben zu Grunde lag, sich nun über seine frühere Erscheinungsform heraushebt, sie mehr und mehr als todte Form zurückläßt, aber, da sie die ganze Wirklichkeit äußerlich beherrscht, sich selbst noch keine wirkliche Gestaltung zu geben vermag, sondern vorläufig erst eine ideale Existenz.

Gedanken und Bemerkungen.

1.

Die Eroberung und Vertheilung Palästina's durch Josua.

Von

Prof. Stähelin in Basel.

(Vorgelesen in der Versammlung der Orientalisten am 1. Oct. 1847.)

Bis dahin hatte man ziemlich allgemein angenommen, das Buch Josua wolle seinem Plane und seiner Anlage nach die Eroberung Palästina's durch die Israeliten erzählen, es wolle darthun, wie die schon den Erzvätern gegebenen Verheißungen, ihre Nachkommen würden einst Palästina besitzen, in Erfüllung gegangen, und berichte, wie sich Jehova dazu besonders des israelitischen Heerführers Josua bedient habe, unter dessen Leitung der größte Theil von Palästina siegreich unterworfen und von Israel in Besitz genommen worden sey. Gegen diese traditionell sanctionirte Ansicht erhoben sich in neuerer Zeit sehr achtungswerthe Gelehrte. Nur im Vorübergehen bekämpfen sie Studer in seinem Commentare zum Buche der Richter (S. 6.) und Ewald, Geschichte des Volkes Israel (2 B. S. 257.), besonders aber erhebt sich gegen sie Bertheau im exeget. Handbuche des A. T. (6. Lief. S. 4.) und stellt die Idee auf, „das Buch Josua erzähle nur die Kämpfe des unter Josua's Leitung geeinigten Israels und die vorläufige Unterwerfung des Landes, (1—12), die

erst nach Josua's Tode, durch die Kämpfe der einzelnen Stämme mit den Kananiten und durch die darauf erfolgte Besitznahme der Gebiete der einzelnen Stämme, was Richt. 1. erzählt werde, vollständig vor sich gegangen sey; denn zu Josua's Zeit habe noch kein westjordanischer Stamm seinen Antheil eingenommen und bewohnt, und so reihe sich Richt. 1. an Jos. 12. an und setze die Geschichte des Krieges, die dort abgebrochen worden, weiter fort. Nur mit dem Unterschiede, daß Richt. 1. von den durch die einzelnen Stämme geführten Kriegen berichte." Dieser Ansicht soll nach Bertheau keine Stelle des Buches Josua entgegentreten, vielmehr sollen Stellen wie 14, 6. 18, 1. 22, 9. 24, 25 — 28. dieselbe nothwendig machen; denn aus ihnen erhelle, sagt Bertheau, daß die israelitische Gemeinde, noch vollkommen geeinigt, sich auf einem Theile des Gebirges Efraim frei bewegt habe. Ich kann diese Ansicht Bertheau's nicht zu der meinigen machen, denn sie steht mit den Nachrichten der Bibel und insbesondere denen des Buches Josua in Widerspruch. Dieß soll nun zuerst nachgewiesen werden, darauf eine Darstellung der Eroberung des Landes folgen und erklärt werden, wie auch nach der Eroberung und Vertheilung Palästina's die israelitische Gemeinde als eine eng geeinigte erscheinen konnte.

Daß Josua nicht nur vorläufig das Land unterwarf, sondern auch die einzelnen Stämme ihr Erbtheil in Besitz nahmen, scheint mir namentlich aus den letzten Abschnitten des Buches Josua (21, 43 ff.) klar. Dort heißt es: Und so gab Jehova Israel das ganze Land, das er ihren Vätern zu geben geschworen hatte, und sie nahmen es in Besitz und wohnten darin, und Jehova schaffte ihnen Ruhe ringsum, ganz so, wie er ihren Vätern geschworen, und es fiel kein Wort von all' den guten Worten, welche Jehova geredet, Alles traf ein. Vergleichen wir damit die Anrede und Verheißung Gottes an Josua (1, 1. ff.), so kann der Sinn dieser Stelle nur der seyn: Gott verhieß dem Josua, er werde Israel in Besitz des Landes setzen, ihm

das Land zu besitzen geben, was die gewöhnliche Bedeutung von הנחיל ist, und 21, 43 ff. sollen nun die Erfüllung der dem Josua gegebenen Verheißung nachweisen. Die Verheißung, Josua werde das Land nur vertheilen, ohne das Volk in wirklichen Besitz desselben zu setzen, wäre doch zu unbedeutend! Dasselbe sagt auch 22, 4.; denn הניח muß doch mehr aussagen, als daß die 9½ Stämme jetzt frei auf dem Gebirge Efraim herumziehen können; es liegt in diesem Worte, wenn wir 1, 13. 15. vergleichen, kraft des Gegensatzes, daß nun die westlichen Stämme so ruhig im Besitze ihres Erbtheils seyen, als die östlichen, welche eben darum auch entlassen werden. Hätten jene ihr Stammgebiet noch nicht in Besitz genommen, so hätte Josua die letzteren schwerlich entlassen, und auf jeden Fall würde seine Rede anders gelautet haben. Ganz dieselbe Ansicht sprechen auch die beiden letzten Reden des Josua aus, deren höhere Einheit bei verschiedener Tendenz Keil (Commentar zum Jos. S. 387.) nachgewiesen, denn wenn 23, 4. von übrig gebliebenen Völkern die Rede, denen die entgegengesetzt sind, die Gott ausgerottet, so folgt daraus, namentlich wenn V. 12. verglichen wird, daß die erstern nur noch wenig zahlreich sind, also die Mehrzahl der Kanoniten, wenigstens nach der Ansicht unserer Schrift, ausgerottet ist und die Israeliten im Besitz ihrer Landestheile gedacht werden. Dieses sagt nun 24, 13. ausdrücklich: „Und ich gab euch ein Land, welches du nicht bearbeitest, Städte, die du nicht gebaut, und ihr wohnetet darin und ihr esset Weinberge und Oelberge, die ihr nicht gepflanzt.“ Hier schildert das 2. Versglied die Gegenwart und ist die Folge des ersten, es liegt also in demselben, daß Gott den Israeliten Land und Städte, die sie jetzt bewohnen, schon früher gegeben, was wieder die Besitznahme des größten Theils des Landes voraussetzt. Auch 24, 28., mit welchem Verse die Reden Josua's schließen, spricht für meine Behauptung, denn die Worte „und so entließ Josua das Volk, Jeden in seine Besitzung“ setzen doch

bestimmt voraus, daß damals die einzelnen Stämme schon in bestimmten Wohnsitzen angesiedelt waren. Freilich scheint Richt. 2, 6. gegen diese Auffassung unserer Stelle zu sprechen, allein, wie schon Studer (a. a. O. S. 62.) bemerkt, nöthigt nichts, לרשת durch „in Besitz zu nehmen" zu erklären, und die Deutung „das eroberte Land als Eigenthum zu besitzen" ist durch Jos. 1, 15. gesichert. Auch wäre es sehr auffallend, wenn hier gesagt wäre, Josua habe das Volk zur Eroberung des Landes entlassen, und dennoch nichts von den Eroberungskriegen folgen würde, sondern die Erzählung derselben vorangegangen wäre, so daß dann unsere Stelle nur Recapitulation des Vorhergehenden wäre, in welchem Falle aber wohl stehen würde: „aber Josua entließ" mit vorgesetztem Subject.

Nach dieser Auseinandersetzung möchte ich den Zweck des Buches Josua so feststellen: „Es soll dasselbe die Kämpfe und Siege der geeinigten Gemeinde erzählen, die in Folge derselben stattgehabte Verloosung des gesammten und die Besitznahme des größten Theils des Landes durch die verschiedenen Stämme." Die Einleitung zum Buche der Richter hingegen berichtet von den auf die Generaleroberung folgenden Einzelkämpfen einzelner Stämme, um sich das eroberte Besitzthum zu sichern und sich in demselben vollständig festzusetzen, erzählt auch, wie weit dieß gelungen sey.

Wenden wir uns nun zur Geschichte der Eroberung des Landes. Wir übergehen die ersten Kapitel des Buches Josua, da dieselben, wenn gleich im Einzelnen Schwierigkeiten darbietend, doch im Ganzen von Allen auf dieselbe Art und Weise gefaßt werden, und setzen als bekannt voraus, daß Josua und die Gemeinde Israel nach der Eroberung von Jericho und Ai und nach dem Bunde mit den Gibeoniten in Gilgal gelagert waren. Eben so wenig berücksichtigen wir die Lage von Gilgal; es gilt uns hier gleich, ob wir dasselbe, nach der gewöhnlichen Annahme, in der Gegend von Jericho, oder, wie Keil zu Josua 9, 6. will, im

Dorfe Dschildschilia in der Nähe von Bethel zu suchen haben. Genug, bei Gilgal war Israel gelagert und brach von dort auf zur Bekämpfung der fünf vor Gibeon gelagerten Kananitenfürsten. Diese wurden geschlagen und flüchteten gegen die Berge von Bethhoron, in deren Engpasse sie durch einen furchtbaren Hagel vielen Verlust erlitten, wie auch in der Geschichte der Kreuzzüge sich ähnliche Fälle ereigneten. Die fünf verbündeten Fürsten wurden darauf in der Höhle von Makeda, wohin sie sich geflüchtet, ergriffen und hingerichtet. Josua drang nun so siegreich in die Ebene am Meere vor und unternahm darauf einen Feldzug in den südwestlichen Theil von Palästina, den er sich unterwarf, dann wandte er sich gegen die Gebirge, und dort Hebron und Debir erobernd kehrte er nach Gilgal zurück. Über die Dauer dieses Feldzuges sagen die biblischen Nachrichten nichts, es steht also auch der Annahme, daß er längere Zeit gedauert habe, nichts entgegen. Somit war die Unterwerfung des südlichen Theiles des Landes so weit vollendet, daß die Kananiten nicht mehr wagten, die Israeliten anzugreifen, sondern sich auf die Vertheidigung ihrer festen Orte beschränkten, die, wie es scheint, erst allmählich und durch kleinere, gegen einzelne derselben unternommene Feldzüge bezwungen wurden. Berücksichtigen wir nämlich Jos. 12, 9—18., so finden wir, daß dort von V. 14. an mehrere überwundene Fürsten von Südpalästina aufgezählt sind, deren Jos. 10. nicht gedenkt, obschon dieses Kapitel in Beschreibung des ersten Sieges des Josua und dessen Benutzung sehr ausführlich ist, und daraus dürfen wir wohl den Schluß ziehen, daß wenigstens einige der 12, 14—18. erwähnten Fürsten nicht auf dem ersten Feldzuge besiegt wurden, womit auch 11, 18. harmonirt, welcher Stelle zufolge Josua lange Zeit mit den Kananiten Krieg führte, und wofür man sich vielleicht auch auf 11, 21 ff. berufen kann, wenn man nicht mit Keil (a. a. O. S. 216.) in diesen Versen einen bloßen Nachtrag zu Kap. 10. finden will. Faßt man den Kap. 10. erzählten

Feldzug so auf, so harmonirt damit auch die Nachricht, daß die Filisterstädte nicht erobert worden seyen (13, 1 ff.). Ihre Unterwerfung war schwierig und blieb späteren Einzelfeldzügen vorbehalten, und eben weil sie nicht erobert wurden, oder nur für kurze Zeit in die Hände der Israeliten fielen, erklärt sich auch, wie die dorthin geflüchteten Enakiten (11, 21. 22.) sich später, wohl mit filistäischer Hülfe, wieder in Besitz ihrer Gebiete setzen konnten und von Kaleb zum zweiten male vertrieben werden mußten, und gewiß mit Beziehung darauf läßt das Buch Josua den Kaleb (14, 12.) schon auf diese Besiegung anspielen. Nach der Erzählung unseres Buches vereinigten sich bald nach dem über die südlichen Völker erfochtenen Siege die nördlichen Kananiten gegen Israel und lagerten am See Merom im äußersten Norden des Landes, woselbst sie Josua angriff und schlug. Hier erscheint es nun auffallend, daß sich diese Könige am See Merom im äußersten Norden des Landes lagerten, und daß Gott (11, 6.) dem Josua die Versicherung gibt, er werde sie morgen schlagen; auch gehören die 11, 1—3. aufgezählten Könige wirklich dem höheren Norden an, und nur an der Meeresküste und der Jordansaue erstreckten sich ihre Gebirte weiter gegen Süden. Aus diesen zwei Umständen darf doch mit ziemlicher Sicherheit geschlossen werden, daß Josua und die Gemeinde sich nicht mehr in Gilgal befanden, mag nun dasselbe in Dschildschilia oder bei Jericho gesucht werden, wie man aus 10, 43. vermuthen könnte, sondern daß sie schon weiter gegen Norden vorgerückt waren und den mittleren Theil von Palästina schon unterworfen hatten. In dieser Ansicht bestärkt mich 12, 21 ff., woselbst mehrere der Mitte des Landes angehörige Könige von Josua besiegt erscheinen, ohne daß ihre Besiegung erzählt wird, und die von ihm gewiß in kleineren Feldzügen, die als unwichtiger übergangen werden, in der Zwischenzeit zwischen den beiden Hauptsiegen überwunden sind. Die Eroberung von Palästina erforderte, wie 11, 18. 13, 1. aussagen, längere Zeit, namentlich wurden

im Süden die Filisterstädte nicht erobert; dessen ungeachtet wurde zu Gilgal der Anfang gemacht, das Land zu vertheilen, und den Stämmen Juda und Josef (Ephraim und Manasse) ihr Antheil angewiesen (Jos. 15. 16.). Daß nun diese Stämme ihren Antheil eingenommen und bewohnt haben, sagen nun allerdings diese Stellen des Buches Josua nicht, auch ist die Art und Weise, wie die Grenzen dieser Stämme bestimmt werden, nicht erzählend, so daß man schon daraus auf die Eroberung schließen könnte, sondern gebietend: „und so soll die Grenze seyn" (was Keil a. a. O. S. 280. gegen diese Auffassung sagt, wird durch Ewald, ausführliches Lehrb. §. 332. b. widerlegt); aber Josef erkennt doch die Verpflichtung zum Kriege und zur gänzlichen Besiegung der Kananiten und wird dazu auch von Josua deutlich aufgefordert (17, 14 ff.); sodann wird das heilige Zelt von Gilgal nach Silo transportirt, ein Beweis, daß sich Israel frei in der Mitte des Landes bewegen konnte, was die Annahme von einzelnen kleineren Feldzügen Josua's bestätigt, wofür auch die genaue Angabe der Grenzen spricht und auf jeden Fall zeigt, daß dieser Landestheil größtentheils erobert war, so daß sich kein Grund denken läßt, warum Juda und Josef nicht schon zu Josua's Zeit ihr Erbtheil dem größten Theile nach besessen haben sollten; auch zugegeben, die Notiz 17, 12. 13. führe in eine Zeit nach Josua's Tode, so folgt daraus nicht, daß Josef zu Josua's Lebzeiten keine Versuche zur Eroberung seines Landes gemacht habe; und endlich erinnere man sich, daß ich im Beginn meiner Abhandlung Stellen unserer Schrift zusammengestellt, die deutlich eine Eroberung des Landes zu Josua's Zeit aussagen. Noch muß hier hervorgehoben werden, daß, als den Stämmen Juda und Josef ihr Erbe angewiesen worden, ein Strich Landes zwischen beiden Stämmen frei blieb, eine Wahrnehmung, die wir später noch einmal machen werden und die mir wieder dafür spricht, daß jeder Stamm nach seinem Loose sein Erbe wirklich in Besitz nahm, und daß der

zwischen inne liegende Landestheil zum Aufenthalte des Theiles Israels diente, der seinen Antheil noch nicht erhalten. Wäre das Land unter Josua nun verlost worden, so ließe sich diese Anordnung nicht begreifen, die Stämme würden ohne solchen freien Zwischenraum in genauer Folge ihre Loose erhalten haben. Nachdem nun die beiden genannten Stämme ihren Antheil erhalten, ruhte die Theilung eine Zeitlang, während welcher Zeit eben Josua einzelne Feldzüge im mittleren Lande unternahm und die gänzliche Eroberung vorbereitete. Aber unter den Stämmen war eine gewisse Schlaffheit eingerissen (18, 3.). Das erste Feuer hatte sich verloren, man dachte nicht an weitere Eroberungen, vielleicht aus Furcht vor den noch unbesiegten Kananiten, theils aber auch, weil die schon unterworfenen gewiß Tribut geben mußten, und so das Leben unter den Zelten Israel gefiel. Aber es sollte ein Ackerbau treibendes Volk werden! Darum veranstaltete Josua eine Aufnahme des noch nicht eroberten Landes, um damit jeder möglichen Eifersucht vorzubeugen und vielleicht auch Klagen über Bevorzugung der Stämme Juda und Josef abzuweisen. Bei dieser Aufnahme wollte Josua, wie schon Josefus angibt, gewiß besonders die Natur des Bodens berücksichtigt wissen, und hoffte wohl auch die Beschreibung der Landesreize zu seiner Eroberung. Nach geschehener Beschreibung des Landes wurde die weitere Vertheilung, nun zu Silo, woselbst das Heiligthum, vorgenommen, und da erhielt zuerst Benjamin den zwischen Juda und Josef frei gelassenen Landstrich, und dann kam an Simeon der größte Theil des südlichen Landes von Juda. Es erhellt daraus, daß man zuerst den Süden sich vollständig sichern wollte, damit von ihm aus bei der Eroberung des Nordens dem Volke keine Gefahr mehr drohe, und dann erst schritt man weiter gegen Norden vor. Es wurde wieder wie zwischen Juda und Josef ein Strich Landes frei gelassen, in welchem Israel umherziehen konnte, und nördlich davon erhielt der Stamm Sebulon seinen Antheil.

In diese Zeit fällt wohl der Feldzug gegen die nördlichen Könige, die sich diesem Thun widersetzen wollten, denn später hätten die südlicheren dieser Fürsten sich nicht mehr leicht an den See Merom begeben können, und eine Folge dieses Sieges war eben die Vertheilung des Landes und dessen Eroberung unter Sebulon und Jsaschar, von denen letzterer den südlich von Sebulon liegenden, bis dahin freien Landstrich erhielt, in welchem jedoch einige Städte Manasse zugewiesen wurden. Ich habe oben bemerkt, daß unsere Schrift diesen Sieg früher anzusetzen scheine, aber sie stellt eben das Sächliche ohne genaue Berücksichtigung der Chronologie zusammen, wie wir dieß auch im zweiten Buche Samuel's treffen (vgl. meine kritischen Untersuchungen über den Prof. u. s. w. S. 130.).

Nach dem Bemerkten waltete bei der Vertheilung des Landes ein doppeltes Princip ob: 1) das der Macht der Stämme; daher erhielten die beiden mächtigen Stämme Juda und Josef zuerst ihren Antheil; man wollte sie besonders bei der Besitznahme von Palästina interessiren, damit ihr Ansehen den übrigen Schutz gegen die Kananiten verleihe, und an Josef schloß sich dann der ihm so enge verbundene Benjamin an, der schon seit der Patriarchen Zeit mit ihm innig verbunden war und mit ihm ein Heerlager bildete (Num. 2, 18—22.) und auch in den Musterungstabellen (Num. 1. u. 26.) und beim Verzeichniß der Geschenke der Stammfürsten (Num. 7.) unmittelbar auf Josef folgt. Das zweite Princip ist das des Alters der Söhne Jakob's, die er mit seinen echten Frauen erzeugte und die darum ihr Erbe nach ihrem Alter von Süden nach Norden erhielten. So nach Benjamin Simeon, und dann nach Josef ihrem Alter nach Jsaschar und Sebulon. Der erste zwar später als der zweite, weil sein Erbe noch für einige Zeit zu allgemeinem Gebrauche bestimmt war, aber dann unmittelbar an Josef angrenzend. Auch diese beiden Stämme erscheinen enge mit einander verbunden in den Ge-

gen Jakob's und Mosis, in der Lagerordnung und den Geschenken der Stammfürsten. Was die Form betrifft, in der die Vertheilung unter diese Stämme erzählt ist, so ist sie dieselbe wie bei Juda und Josef; nur bei Simeon tritt das Futur mit ו ein. Dieser Wechsel ist daraus zu erklären, daß hier keine Grenzen in Form eines Gesetzes bestimmt sind, sondern nur die dem Stamme Simeon zufallenden Städte aufgezählt werden und diese durch Josua's Züge erobert erscheinen, also von Simeon ohne Weiteres konnten in Besitz genommen werden, wieder ein Beweis, daß durch Josua's größere Feldzüge vieles Land ganz erobert wurde.

Nun blieben noch die Söhne Jakob's von seinen Kebsweibern, Dan, Asser, Naftali. Diese sind schon in der Lagerordnung mit einander verbunden und auch in beiden Segen neben einander gestellt. Diese wurden an die äußerste Grenze des Landes verwiesen, in denen die Herrschaft der Israeliten am wenigsten gesichert und die den Anfällen auswärtiger Feinde am meisten preis gegeben waren, wie denn auch im kleinen Asser (Richt. 1, 31. 32.) am meisten Städte aufgezählt werden, die unerobert blieben und, wie es scheint, nicht einmal tributär wurden, und Dan nur einen Theil seines Erbes in Besitz nehmen konnte und sich genöthigt sah, anderwärts noch Stammgebiet zu erobern. Diese Notiz (Jos. 19, 47.) schließt doch ein, daß ein anderer Theil des dem Stamme Dan zugewiesenen Landes schon erobert war und die Daniten diesen besaßen; und da der Eroberungskrieg Dan's sehr wahrscheinlich in die erste Zeit der Richter fällt (Bertheau, S. 197.), so erhellt, daß er sein Stammgebiet schon vorher, zum Theil wenigstens, besaß und somit die Eroberung desselben in Josua's Zeit fallen muß. Zum Schlusse erzählt unser Buch noch, wie Josua Freistätten für unvorsätzliche Mörder bestimmte und wie er den Leviten und Priestern Wohnstätten anwies. Auch dieß spricht für die Eroberung des größten Theiles des Landes, denn in partibus infidelium hätte Josua schwerlich schon

diese Städte namentlich aufgeführt, und wer würde sie dann für die Priester und Leviten erobert haben?

Nehmen wir nun Alles zusammen, so ergibt sich folgendes Resultat: Josua eroberte zu seinen Lebzeiten schon den größten Theil von Palästina, namentlich den gebirgigen Theil desselben, und in der Ebene wenigstens so viel, daß die Kananiten von Angriffen auf Israel abstanden, die Vertheilung des Landes vor sich gehen konnte und Israel Ruhe hatte vor seinen Feinden. Aber bald nach dem Tode des gefürchteten Heerführers erhoben sich namentlich die Kananiten der Ebene wieder und drängten, zum Theil durch ihre Wagen (Richt. 1, 19.), die Israeliten auf das Gebirge zurück, auf welchem sie sich sogar wieder einzelner Städte bemächtigten, wodurch dann eben die Richt. 1. erzählten Einzelkämpfe der verschiedenen Stämme veranlaßt wurden. Ich glaube nicht, daß man bei gehöriger Benutzung des Buchs Josua und des ersten Kapitels des Buches der Richter zu einem andern Resultate gelangen wird, wenn nicht einseitig einzelne Stellen zu sehr premirt werden, und versuche nun, die Stellen, die noch Schwierigkeiten darbieten können, zu erläutern. Aus Richter 20. 21. erhellt, daß auch in der ersten Zeit nach Josua's Tode die Stämme enge mit einander verbunden waren und eine Versammlung ihrer Vorsteher leicht bewerkstelligt werden konnte, und diese Thatsache bestätigt auch die historische Wahrheit der nach dem Buche Josua von Josua selbst veranstalteten Versammlungen der Oberhäupter Israels, so wie wir nun auch begreifen, daß die Führer der Gemeinde (Jos. 22, 11.) sich so schnell zusammen finden können. Diese unbestreitbare geschichtliche Thatsache erkläre ich mir durch die Annahme, daß der Jos. 14, 1. erwähnte Verein von Stammoberhäuptern, welche dem Josua zur Seite standen und in Verbindung mit ihm und dem Hohenpriester die Angelegenheiten der Nation leiteten, auch nach der Vertheilung und Eroberung des Landes und nach Josua's Tode noch eine Zeitlang beisam-

men blieb und die Anordnung der Kämpfe übernahm, welche zur gänzlichen Unterwerfung des Landes dienen sollten und endlich auch die Kananiten tributär machten, welches Verhältniß bis auf Salomo blieb, der die den einzelnen Stämmen tributären Kananiten sich selbst unterwarf. Nun hielt man sich nach Josua's Tode, als er selbst keinen Ausschlag mehr geben konnte, an die Aussprüche des Urim und Thummim. Als ein solcher im Gesammtinteresse der Nation unternommener Kriegszug erscheint mir nun der Kampf Juda's mit Adonibesek, der wohl von Sichem aus, woselbst die Gemeinde geeinigt war, unternommen wurde. Es dürfte dieß der letzte im Interesse der gesammten Nation geführte Kampf seyn, denn von nun an scheint das Buch der Richter (1.) mehr nur die Kämpfe der einzelnen Stämme zu erzählen, die sich in ihrem Gebiete mit mehr oder weniger Glück ganz festzusetzen suchten, und wobei die einzelnen Stämme sich nicht mehr gegenseitig unterstützten. Früher aber geschah dieß, wie Jos. 1, 1 ff. und 22. zeigt, und wir dürfen wohl annehmen, daß Josua bei seinen nördlichen Feldzügen auch die rüstige Mannschaft der südlichen, schon angesessenen Stämme mit sich genommen, ja daß das Heer erst nach seinem Tode allmählich sich auflöste und die zusammen nach Hause ziehenden Judäer und Simeoniten noch vor ihrem Abzuge zum letzten Gesammtkampfe verwandt wurden.

Auch die Notizen über die Einnahme Jerusalems lassen sich wohl mit einander vereinigen. Nimmt man an, daß Richt. 19—21. sich in der ersten Zeit nach Josua's Tode ereignete, wozu die Geeintheit der Gemeinde berechtigt, und daß damals noch Juda als den Vorrang habend erscheint, wie Richt. 1, 1 ff., welchen es bald verlor, so ist erklärt, wie damals noch kein Israelite in Jebus wohnte; später ereignete sich Richt. 1, 8., als die Gemeinde sich schon aufzulösen begann und Juda und Simeon nach Hause kehrten, und von dieser Zeit an wohnten einzelne Judäer unter den

sich wieder zu Jerusalem ansiedelnden Jebusiten (Jos. 15, 63.). Zu diesen kamen später auch Benjaminiten, als sie sich von dem Richt. 19—21. erzählten Schlage wieder erholt hatten, und dieser Schlag war wohl auch Ursache, daß sie sich Jerusalems nicht bemächtigen konnten, um so weniger, weil sich nun die Stämme nicht mehr gegenseitig unterstützten, ja sogar, wie aus Richt. 1, 22. 35. erhellt, sich Eingriffe in ihre gegenseitigen Erbe erlaubten.

2.

Die apokalyptischen Lehren des Abts Joachim von Floris.

Von

D. C. U. Hahn,

Diaconus in Bönnigheim, Kgr. Württemberg.

Obgleich der Abt von Floris, Joachim (1145—1201), keine eigene Schule bildete und keinen größeren Kreis von Anhängern um sich versammelte a), so ist doch seine

a) Die auf dem Concil von Arles (1260) verurtheilte doctrina Ioachitica bezieht sich zwar allerdings auf die Lehre Joachim's von dem dreifachen status, läßt aber nicht auf eine von Joachim selbst ausgehende Secte schließen. Vergl. Mansi Coll. Ampl. XXIII, 1001 sq., wo es von den Ioachitici heißt: nituntur adstruere, spiritus sancti tempora cum lege maiori fore deinceps revelanda.... Huic igitur summae veritati alia quaedam subnectunt et contexunt ternaria, dicentes tres status vel ordines hominis sibi invicem successione quadam temporum clarificandos. Primus est ordo coniugatorum, qui tempore Patris claruit in veteri testamento. Secundus est status clericorum, qui tempore gratiae claruit per filium, in hoc statu mundi medio. Tertius autem status est ordo monachorum clarificandus tempore maioris gratiae in spiritu sancto etc.

Lehre von hoher Bedeutung für die Geschichte der Theologie und Kirche des Mittelalters in dreifacher Beziehung. Fürs Erste sehen wir in ihm einen von denjenigen Männern, welche, unbefriedigt von dem Zustande der Kirche und doch derselben ergeben, durch ein tieferes Eindringen in die Schrift und eine innerliche Auffassung derselben sich einen Ersatz suchten für das, was sie vermißten, einen Mann, der, wie die Scholastiker durch ihre Dialektik, gleichsam in mystisch-contemplativem Schwelgen sich unbewußt täuscht über die Mängel und Unvollkommenheiten der herrschenden Kirche und Kirchengewalt, in die er so tiefe Blicke gethan hat, als irgend einer der entschiedensten Häretiker seiner Zeit. Fürs Andere ist er denen als einer der ersten beizuzählen, welche den Blick hinaus erheben auf eine bessere und herrlichere Zeit, in welcher die Herrschaft des Geistes einen vollkommeneren Zustand herbeiführen werde. Diesem Zustand sind nach ihm die bisherigen Ereignisse in der Geschichte der Welt und Kirche gleichsam als Entwickelungs- und Vorbereitungsperioden a minori ad maius vorausgegangen; die Zeit des Vaters im alten Testamente, die Zeit des Sohnes im neuen Testamente — beide verlieren sich gegenüber der Zeit des heiligen Geistes, in welcher das Unreine und Unvollkommene dem Reinen und Vollkommenen, die Zeit der Arbeit und des Kampfes dem sabbatismus, die litterale, blos äußerliche Auffassung der Schrift einer geistigen, adäquaten den Platz räumen muß. Es ist gewissermaßen bei ihm ein vergeistigter Montanismus in edlerem Sinne des Wortes. Freilich sucht er das Heil nur in solchen Verhältnissen und in solchen Formen, wie sie seinem Gesichtskreis, seinen Erfahrungen nahe lagen, und wie damals viele edlere Gemüther, die nach Besserem sich sehnten, in dem Institut der Mönche die Realisirung ihrer Wünsche hofften, so sind auch ihm die Mönchsorden, aber nicht die von ihm gekannten, sondern solche, welche erst auftreten werden, die Werkzeuge, durch welche und in welchen der heilige Geist die

neue Zeit, die er als nahe bevorstehend hofft und wünscht, herbeiführen wird. Fürs Dritte ist die Lehre Joachim's gleichsam das befruchtende Samenkorn, das von einer großen Anzahl von Secten in sich aufgenommen und verarbeitet wird, und nicht unschwer lassen sich die Grundideen seiner Anschauung in den Ansichten der Fratricellen des Franciskanerordens in ihren verschiedensten Verzweigungen (Johannes Petrus Olivi), in den Lehren der Apostoliker, insbesondere des Frà Dolcino, in den Zuthaten, welche die Anhänger Amalrich's von Bena der Lehre ihres Meisters beifügten, und in manchen anderen sectirerischen Bewegungen jener Zeit wieder erkennen.

Um so auffallender muß es uns erscheinen, daß wir so wenig ausführlichere Bearbeitungen der Lehre Joachim's besitzen, und es läßt sich der Grund hiervon kaum in etwas Anderem finden, als in der Seltenheit seiner Schriften. Zwar ist die Arbeit Engelhard's, die er in seinen kirchengeschichtlichen Abhandlungen über Joachim geliefert hat, so trefflich, als sie nur immer von einem solchen gründlichen und kenntnißreichen Kirchenhistoriker erwartet werden konnte, dessen ungeachtet dürfte es nicht anmaßend erscheinen, auf den Grund seiner Untersuchungen und mit Benutzung der Schriften Joachim's, wie es in dieser Abhandlung von mir geschieht, eine Darstellung der eigenthümlichen Ansichten Joachim's zu geben, wobei ich übrigens Gesammtangaben über das Leben Joachim's und über seine Häresie in der Lehre von der Trinität von vorn herein ausschließe und einem anderen Orte vorbehalte a).

Der Zustand der Kirche ist nach der Lehre Joachim's ein verderbter und dieses Verderben zeigt sich in

a) Eine ausführliche Darstellung der Lehre und des Lebens des Abts Joachim gedenke ich in dem dritten Theile meiner Geschichte der Ketzer des Mittelalters zu geben und derselben als eine gewiß nicht unwillkommene Beigabe ausführliche Mittheilungen aus den Schriften Joachim's anzuhängen.

dem Verfall des Klerus in allen seinen Verzweigungen, in Haupt und Gliedern. Ubi enim lis, ubi fraus, nisi inter filios Iuda, nisi inter clericos domini? Ubi zelus, ubi ambitio, nisi inter clericos domini? (Conc. IV. c. 25.) Besonders stark sprechen sich in dieser Hinsicht die unechten Schriften Joachim's a) aus b). Nach ihnen ist die römische Kirche das neue Babylon, die große Hure, welche ihrem baldigen Untergang entgegengeht. Ecclesiae, heißt es in der Expos. in Hier. p. 15., et monasteria deficient, ut nec clericus nec religiosus permaneat. Ihr Schicksal wird dasselbe seyn, wie das der Synagoge zu den Zeiten der Erscheinung Christi auf Erden. Doch ist Beides, der Abfall der Kirche, so wie ihr Untergang, nur von der großen Masse zu verstehen; denn in ihr wohnt, wie einst Loth unter den Einwohnern Sodoms, ein Häuflein von Gerechten, welches erhalten und aus welchem als den reliquiis der lateinischen Kirche die erneuerte Kirche hervorgehen wird c).

---

a) Ich verweise in dieser Hinsicht auf meine ausführliche Darstellung im dritten Bande meiner Ketzergeschichte, in welcher ich den Beweis dafür beizubringen suchen werde, daß nur die Concordia, das Psalterium decem chordarum und die Expositio in Apocalypsin echte Schriften Joachim's sind und die übrigen, wie z. B. die Commentare in den Jesaias und Jeremias, ihm fälschlich zugeschrieben werden.

b) Exp. in Ies. p. 4: ... mulier auro inaurata indifferenter cum terrae principibus effeminatis moribus fornicatur. Romana, ni fallor, ecclesia ista est. Expos. in Hier. p. 10. Siquidem non est via, non est locus, non civitas, non oppidum, ut ecclesia sua beneficia, sua tributa non exigat. In cunctis vult habere praebendas, redditus indeficientes. P. 15: Praelati atque ecclesiae filii, clerici atque canonici relinquunt deum quaerentes mundum, mactant idolis adulterantes verbum ... Vel certe domus est meretricis Romana ecclesia, ubi omnis simoniacus polluit et polluitur, quaerit et invenitur.

c) In den echten Schriften Joachim's geht den Aussprüchen über das Verderben der römischen Kirche die Anerkennung der hohen Vorzüge, die sie an sich, ihrer Bestimmung und ihrem ursprüng-

Wenn wir nach diesen Bemerkungen zu der weiteren Darstellung der Lehre Joachim's übergehen, so ist gleichsam der Rahmen, mit welchem sich dieselbe umschließen läßt, seine in so manche späteren häretischen Systeme übergegangene Lehre von dem dreifachen status oder von den drei Weltären a). Der erste status hat seinen Anfang in Adam und seine Befruchtung in Abraham und geht bis auf Zacharias, den Vater Johannis des Täufers; der zweite status, der mit Ozias oder dem Propheten Elisa beginnt und dessen fructificatio von Zacharias ausgeht, er-

---

lichen Zustande nach hat, stets zur Seite. Namentlich wird von ihm ihr Festhalten am Glauben hervorgehoben, und gerade in dieser Hinsicht werden Vergleichungen zwischen ihr und der griechischen Kirche öfters angestellt, die eben nicht zum Vortheile der letzteren ausfallen. Beinahe als einziger Vorzug der griechischen Kirche wird nur das hervorgehoben, daß in ihr der höchste Stand, derjenige der Mönche und Eremiten, seinen Anfang genommen habe. Inventae sunt in populo Israel aliquantae reliquiae, e quibus fuere illa septem millia virorum, qui non curvaverunt genua sua ante Baal, et in Graecis similiter. Erant quoque inter eos Helias et Helisaeus et filii prophetarum, qui erant in Hierico, pro quibus eremitae, viri sanctissimi, et praecipue monachi sanctitatis in Graecorum partibus dati sunt, quorum alta vitae insignia admirari potius possumus, quam praesumere (Conc. III. 2. p. 39. b.).

a) Conc. II. Tr. I. cap. 8. p. 9. b: Igitur primus status attribuendus est patri, secundus filio, tertius spiritui sancto, pro eo enim, quod in tertio statu ostensurus erat spiritus sanctus gloriam suam, sicut suam filius in secundo et pater in primo. Tract. II. cap. 5. p. 20. b: Pater siquidem imposuit laborem legis, quia timor est. Filius imposuit laborem disciplinae, quia sapientia est. Spiritus sanctus exhibet libertatem, quia amor est. IV. cap. 84. p. 112: ... Primus, in quo fuimus sub lege, secundus in quo fuimus sub gratia, tertius sub ampliori gratia. Primus status fuit in scientia, secundus in potestate sapientiae, tertius in plenitudine intellectus. Primus in servitute servili, secundus in servitute filiali, tertius in libertate. Primus in flagellis, secundus in actione, tertius in contemplatione.

dem Verfall des Klerus in allen seinen Verzweigungen, in Haupt und Gliedern. Ubi enim lis, ubi fraus, nisi inter filios Iuda, nisi inter clericos domini? Ubi zelus, ubi ambitio, nisi inter clericos domini? (Conc. IV. c. 25.) Besonders stark sprechen sich in dieser Hinsicht die unechten Schriften Joachim's a) aus b). Nach ihnen ist die römische Kirche das neue Babylon, die große Hure, welche ihrem baldigen Untergang entgegengeht. Ecclesiae, heißt es in der Expos. in Hier. p. 15., et monasteria deficient, ut nec clericus nec religiosus permaneat. Ihr Schicksal wird dasselbe seyn, wie das der Synagoge zu den Zeiten der Erscheinung Christi auf Erden. Doch ist Beides, der Abfall der Kirche, so wie ihr Untergang, nur von der großen Masse zu verstehen; denn in ihr wohnt, wie einst Loth unter den Einwohnern Sodoms, ein Häuflein von Gerechten, welches erhalten und aus welchem als den reliquiis der lateinischen Kirche die erneuerte Kirche hervorgehen wird c).

---

a) Ich verweise in dieser Hinsicht auf meine ausführliche Darstellung im dritten Bande meiner Ketzergeschichte, in welcher ich den Beweis dafür beizubringen suchen werde, daß nur die Concordia, das Psalterium decem chordarum und die Expositio in Apocalypsin echte Schriften Joachim's sind und die übrigen, wie z. B. die Commentare in den Jesaias und Jeremias, ihm fälschlich zugeschrieben werden.

b) Exp. in Ies. p. 4: ... mulier auro inaurata indifferenter cum terrae principibus effeminatis moribus fornicatur. Romana, ni fallor, ecclesia ista est. Expos. in Hier. p. 10. Siquidem non est via, non est locus, non civitas, non oppidum, ut ecclesia sua beneficia, sua tributa non exigat. In cunctis vult habere praebendas, redditus indeficientes. P. 16: Praelati atque ecclesiae filii, clerici atque canonici relinqunt deum quaerentes mundum, mactant idolis adulterantes verbum ... Vel certe domus est meretricis Romana ecclesia, ubi omnis simoniacus polluit et polluitur, quaerit et invenitur.

c) In den echten Schriften Joachim's geht den Aussprüchen über das Verderben der römischen Kirche die Anerkennung der hohen Vorzüge, die sie an sich, ihrer Bestimmung und ihrem ursprüng-

Wenn wir nach diesen Bemerkungen zu der weiteren Darstellung der Lehre Joachim's übergehen, so ist gleichsam der Rahmen, mit welchem sich dieselbe umschließen läßt, seine in so manche späteren häretischen Systeme übergegangene Lehre von dem dreifachen status oder von den drei Weltären a). Der erste status hat seinen Anfang in Adam und seine Befruchtung in Abraham und geht bis auf Zacharias, den Vater Johannis des Täufers; der zweite status, der mit Ozias oder dem Propheten Elisa beginnt und dessen fructificatio von Zacharias ausgeht, er-

---

lichen Zustande nach hat, stets zur Seite. Namentlich wird von ihm ihr Festhalten am Glauben hervorgehoben, und gerade in dieser Hinsicht werden Vergleichungen zwischen ihr und der griechischen Kirche öfters angestellt, die eben nicht zum Vortheile der letzteren ausfallen. Beinahe als einziger Vorzug der griechischen Kirche wird nur das hervorgehoben, daß in ihr der höchste Stand, derjenige der Mönche und Eremiten, seinen Anfang genommen habe. Inventae sunt in populo Israel aliquantae reliquiae, e quibus fuere illa septem millia virorum, qui non curvaverunt genua sua ante Baal, et in Graecis similiter. Erant quoque inter eos Helias et Helisaeus et filii prophetarum, qui erant in Hierico, pro quibus eremitae, viri sanctissimi, et praecipue monachi sanctitatis in Graecorum partibus dati sunt, quorum alta vitae insignia admirari potius possumus, quam praesumere (Conc. III. 2. p. 39. b.).

a) Conc. II. Tr. I. cap. 8. p. 9. b: Igitur primus status attribuendus est patri, secundus filio, tertius spiritui sancto, pro eo enim, quod in tertio statu ostensurus erat spiritus sanctus gloriam suam, sicut suam filius in secundo et pater in primo. Tract. II. cap. 5. p. 20. b: Pater siquidem imposuit laborem legis, quia timor est. Filius imposuit laborem disciplinae, quia sapientia est. Spiritus sanctus exhibet libertatem, quia amor est. IV. cap. 34. p. 112: ... Primus, in quo fuimus sub lege, secundus in quo fuimus sub gratia, tertius sub ampliori gratia. Primus status fuit in scientia, secundus in potestate sapientiae, tertius in plenitudine intellectus. Primus in servitute servili, secundus in servitute filiali, tertius in libertate. Primus in flagellis, secundus in actione, tertius in contemplatione.

dem Verfall des Klerus in allen seinen Verzweigungen, im Haupt und Gliedern. Ubi enim lis, ubi fraus, nisi inter filios Iuda, nisi inter clericos domini? Ubi zelus, ubi ambitio, nisi inter clericos domini? (Conc. IV. c. 25.) Besonders stark sprechen sich in dieser Hinsicht die unechten Schriften Joachim's [a]) aus [b]). Nach ihnen ist die römische Kirche das neue Babylon, die große Hure, welche ihrem baldigen Untergang entgegengeht. Ecclesiae, heißt es in der Expos. in Hier. p. 15., et monasteria deficient, ut nec clericus nec religiosus permaneat. Ihr Schicksal wird dasselbe seyn, wie das der Synagoge zu den Zeiten der Erscheinung Christi auf Erden. Doch ist Beides, der Abfall der Kirche, so wie ihr Untergang, nur von der großen Masse zu verstehen; denn in ihr wohnt, wie einst Loth unter den Einwohnern Sodoms, ein Häuflein von Gerechten, welches erhalten und aus welchem als den reliquiis der lateinischen Kirche die erneuerte Kirche hervorgehen wird [c]).

---

a) Ich verweise in dieser Hinsicht auf meine ausführliche Darstellung im dritten Bande meiner Ketzergeschichte, in welcher ich den Beweis dafür beizubringen suchen werde, daß nur die Concordia, das Psalterium decem chordarum und die Expositio in Apocalypsin echte Schriften Joachim's sind und die übrigen, wie z. B. die Commentare in den Jesaias und Jeremias, ihm fälschlich zugeschrieben werden.

b) Exp. in Ies. p. 4: ... mulier auro inaurata indifferenter cum terrae principibus effeminatis moribus fornicatur. Roma, ni fallor, ecclesia ista est. Expos. in Hier. p. 10. Siquidem ... est via, non est locus, non civitas, non oppidum, ... sua beneficia, sua tributa non exigat. In ... praebendas, redditus indeficientes. ... clesiae filii, clerici atque cano... mundum, mactant idolis ... domus est meretricis Rom... luit et polluitur, q...

c) In den echten ... das Verderben ... Vorzüge, die ...

Wenn wir nach diesen Bemerkungen zu der weiter Darstellung der Lehre Joachim's übergehen, so ist glei sam der Rahmen, mit welchem sich dieselbe umschließen läß seine in so manche späteren häretischen Systeme übergegan gene Lehre von dem dreifachen status oder vo den drei Weltären a). Der erste status hat seinen Anfang in Adam und seine Befruchtung in Abraham und geht bis auf Zacharias, den Vater Johannis des Täufers; der zweite status, der mit Ozias oder dem Propheten Elisa beginnt und dessen fructificatio von Zacharias ausgeht, er-

lichen Zustande nach hat, stets zur Seite. Namentlich wird von ihm ihr Festhalten am Glauben hervorgehoben, und gerade in dieser Hinsicht werden Vergleichungen zwischen ihr und der griechischen Kirche öfters angestellt, die eben nicht zum Vortheile der letzteren ausfallen. Beinahe als einziger Vorzug der griechischen Kirche wird nur das hervorgehoben, daß in ihr der höchste Stand, derjenige der Mönche und Eremiten, seinen Anfang genommen habe. Inventae sunt in populo Israel aliquantae reliquiae, e quibus fuere illa septem millia virorum, qui non curvaverunt genua sua ante Baal, et in Graecis similiter. Erant quoque inter eos Helias et Helisaeus et filii prophetarum, qui erant in Hierico, pro quibus eremitae, viri sanctissimi, et praecipue monachi sanctitatis in Graecorum partibus dati sunt, quorum alta vitae insignia admirari potius possumus, quam praesumere (Conc. III. 2. p. 39. b.).

a) Conc. II. Tr. I. cap. 8. ... b: Igitur primus status attribuen- ... tertius spiritui sancto, pro eo ... usurus erat spiritus sanctus glo- ... in secundo et pater in primo. ... imposuit laborem ... disciplinae, ... tem, quia amor ... imus sub lege, ... ampliori gratia. ... tate sapientiae. ... servitute servili ... Primus in flagel- ... atione.

streckt sich bis zur 42. Generation a); der dritte beginnt in den Tagen des heiligen Benedict und geht bis zum Ende der Welt b). Dem ersten status gehört der ordo coniugatorum oder laicorum ad procreandos filios, dem zweiten der ordo clericorum oder praedicatorum, um das Volk den Weg des Herrn zu lehren, dem dritten der ordo monachorum, um die Welt und das, was in der Welt ist, zu verachten c). Der erste trägt das Bild des Vaters und ist berufen ad laborem legalium praeceptorum, der zweite trägt das Bild des Sohnes und ist berufen

a) Conc. II. Tr. I. cap. 3. p. 8: Aliud namque tempus fuit, in quo vivebant homines secundum carnem, hoc est usque ad Christum, cuius initiatio facta est in Adam. Aliud, in quo vivitur inter utrumque, hoc est inter carnem et spiritum, usque ad praesens tempus, cuius initiatio facta est a Helisaeo propheta sive ab Ozia, rege Iuda. Aliud, in quo vivitur secundum spiritum, usque ad finem mundi, cuius initiatio a diebus beati Benedicti. Fructificatio itaque vel proprietates primi temporis sive, ut dicimus melius, primi status ab Habraam usque ad Zachariam, patrem Ioannis Baptistae, initiatio ab Adam; fructificatio secundi status a Zacharia usque ad generationem quadragesimam secundam, initiatio ab Ozia sive a diebus Asa, sub quo vocatus est Helisaeus ab Helia propheta; fructificatio tertii status ab ea generatione, quae fuit vigesima secunda, a sancto Benedicto usque ad consummationem seculi, initiatio a S. Benedicto.

b) Durch die Berechnung dieser Generationen kam Joachim ganz einfach auf seine Zeitbestimmungen. So spielen bei ihm die Jahre 1200 und 1260, namentlich das letztere, eine wichtige Rolle. Auf diese Jahre kam er durch Aufstellung der 40 oder 42 generationes des zweiten status, also 40×30, $42 \times 30 = 1200$, 1260.

c) Conc. Tract. I. cap. 5. p. 8. b: Et eorum quidem ordinum unus coniugatorum est, secundus clericorum, tertius monachorum. Coniugatorum ordo initiatus ab Adam fructificare coepit ab Habraam; clericorum ordo initiatus est ab Ozia..., fructificavit autem a Christo, qui verus est rex et sacerdos; monachorum ordo ... incepit a b. Benedicto, viro utique claro miraculis, opere et sanctitate, cuius fructificatio in temporibus finis.

ad laborem passionis, der dritte trägt das Bild des heiligen Geistes und ist berufen ad libertatem contemplationis. In dem ersten status, unter dem Vater, herrscht der Buchstabe des alten Testaments, der primus intellectus, vor, in dem zweiten, unter dem Sohne, der Buchstabe des neuen Testaments, der secundus intellectus, in dem dritten, unter dem heiligen Geiste, das, was aus beiden hervorgeht, die spiritualis intelligentia, der intellectus tertius a). In dem ersten status ist nur die Erkenntniß des Vaters vorhanden, im zweiten die des Vaters und Sohnes, im dritten die des dreieinigen Gottes, Vaters, Sohnes und heiligen Geistes; es ist demnach jeder neue Zustand vollkommener, als der vorhergehende; der letzte oder dritte ist der vollkommenste. Dem ersten status und ordo gehört der numerus denarius, dem zweiten der numerus vicenarius, dem dritten der numerus trigenarius. So heißt es im zweiten Buche des psalterium decem chordarum: Ut autem veniamus ad summam, pertinet ad laicum quasi denarius numerus in notitia deitatis in eo, quod quasi litterae veteris testamenti adhaeret imitando patriarchas in procreatione filiorum, quae videlicet littera habet, si sane sapimus, imaginem patris, qui est ingenita sa-

a) Concord. II. cap. 7. a. p. 9: Spiritualis intelligentia ex utraque (littera veteris et novi testamenti) procedit. Cap. 9. p. 10:... spiritualis intellectus unus est ex utroque procedens, et ipse specialius pertinet ad spiritum sanctum. V. cap. 72. p. 100. b:... inter duo testamenta inveniendam esse veritatem. Cap. 73. p. 101: Ut enim completis ibi 42 generationibus natus est Christus, ita completis hic eiusdem numeri generationibus apparebit veritas manifesta procedens de ventre litterae et de domo novi testamenti, in qua latuit secundum aliquot usque in praesentem diem. Cap. 74. p. 103. cap. 75. p. 103. b. sq. cap. 86. p. 114. cap. 106. p. 125 et saep.

pientia. Pertinet ad clericos quasi vicenarius in eo, quod scientes et venerantes litteram testamenti veteris multo amplius litterae novi testamenti adhaerent imitando apostolos, qui erant simul cum mulieribus sanctis convenientibus iugiter in ecclesia, quae videlicet littera a littera veteris testamenti propagata est, habens et ipsa imaginem unigeniti dei, qui est genita sapientia et, ut ait Augustinus, sapientia de sapientia. Pertinet ad monachos quasi trigenarius numerus in eo, quod scientes et venerantes litteram veteris testamenti et novi in patriarchis et apostolis, quos electos esse sciunt, intellectui spirituali, qui ex utraque littera procedit, adhaerent imitando et ipsi perfectos patres, qui in solitudinibus deguerunt, Heliam videlicet et Helisaeum, Ioannem Baptistam, Paulum, Antonium, Benedictum et alios multos, quorum nomina scripta sunt in libro vitae. So geht demnach aus dem Buchstaben des alten und neuen Testamentes die intelligentia spiritualis, aus der sterilitate litterae die ubertas spiritus mystici hervor. Diesen drei status entsprechen sieben Zeiten, von welchen eben so viele dem alten Testamente und dem neuen Testamente zugehören und welche ihr Vor- und Abbild in den sieben Schöpfungstagen und den sieben Siegeln der Offenbarung finden. Der ersten alttestamentlichen Zeit von Abraham bis auf Josua entspricht die Zeit von Zacharias bis auf den Tod des Apostels Johannes; der zweiten Zeit bis auf David die Zeit bis Constantin; der dritten bis Elias die Zeit bis Justinian; der vierten bis Ezechias die Zeit bis auf Karl den Großen; der fünften bis zur babylonischen Gefangenschaft die Zeit bis zum gegenwärtigen Augenblick; die sechste bis auf den Tod des Malachias hat in ihrem Abbild kaum angefangen und wird in wenigen Tagen oder Jahren vollendet werden; der siebenten Zeit bis auf Zacharias entspricht die letzte Friedens- und Ruhezeit,

welche mit dem dritten status zusammenfällt a). Wie die sechste Zeit des alten Testamentes zwei große Kämpfe, den im Buche Judith und den im Buche Esther erzählten, umschließt, so entsprechen ihnen in der sechsten Zeit des neuen Testamentes die Kämpfe, welche die Kirche oder vielmehr die Gläubigen in ihr werden zu erfahren haben und zwischen welchen eine kurze Friedenszeit eintreten wird b). Von dieser Zeit des Kampfs sagt Joachim wiederholt: prope est, in ianuis est, doch sagt er eben so bestimmt: diem autem et horam dominus ipse novit (Conc. IV. cap. 6. p. 41. b.). Wahrscheinlich werde es bis zum letzten schweren Kampfe (erit autem tunc tribulatio, qualis non fuit ab initio), noch bis zum Jahr 1200 anstehen. Ueberhaupt setzt er in diese und die nächstfolgende Zeit, etwa bis zum Jahr 1260 c), die Erfüllung aller außerordentlichen Ereignisse der Letztzeit. In diesem Jahre sollte das contemplative Leben besonders hervortreten, ja mit diesem Jahre, mit welchem die 42 Generationen von Christo an ablaufen, das siebente Alter beginnen. Den Schluß des zweiten status setzt auch der Commentar in den Jesaias (S. 33. b.) auf das Jahr 1260. Die siebente Zeit des alten Testaments umfaßt die Wiedererbauung der Mauern Jerusalems und die Friedenszeit, deren die Juden genießen durften; ihr entspricht der sabbatismus, der über die Erde

a) Vergl. hierüber Conc. III. P. I. cap. 2. p. 26. cap. 11 sqq. p. 30 sqq. cap. 22 sqq. p. 38 sqq. V. cap. 9 sqq. p. 65 sqq. cap. 30. p. 78. Expos. in Apoc. p. 6. b., 9. b., 28. b., 86. b., 113. b., 123. 127. b. sqq. Comm. in Hier. p. 35.

b) Conc. V. cap. 18. p. 69. Bestiae et reptilia, quae creavit Deus sexto die, regna sunt paganorum et sectae pseudoprophetarum, quae sexto tempore ecclesiae, quod in ianuis est, atrocius permittentur saevire contra ecclesiam propter peccata.

c) Conc. II. Tr. I. cap. 16. p. 12. b: ... ita ut, sicut Matthaeus comprehendit tempus primi status sub spatio generationum 42, ita tempus secundi super eodem generationum numero terminari non sit dubium.

nach Besiegung des Thiers und des falschen Propheten sich verbreiten wird.

Von dem großen und schweren Strafgericht, das zwischen dem zweiten und dritten status oder in der sechsten Zeit der Kirche um des Abfalls und des Verderbens der Kirche willen durch die feindlich gesinnten weltlichen Fürsten, die ungläubigen Christen, besonders durch die Ketzer (Patarener) und Saracenen ausbrechen wird, spricht Joachim oft und in sehr starken Bildern. Diese Feinde bilden gleichsam die Vorläufer des maximus antichristus. Gegen sie alle wird Gott aus den reliquiis der Kirche eine Hülfe erwecken, durch welche ein besserer Zustand der Kirche und die glückliche letzte Zeit des Friedens und der Ruhe herbeigeführt werden wird. Hiermit kommen wir auf die vielbesprochenen beiden Orden geistlicher, contemplativer Männer, der beiden Zeugen in der Offenbarung, auf welche Hinweisung gerade die Tertiarier des Franciskanerordens ihre Ansprüche gründeten. Es ist aber hierin dadurch große Verwirrung herbeigeführt worden, daß zwischen den echten und unechten Schriften Joachim's nicht gehörig unterschieden worden ist. In der Concordie a) ist mehr nur im Allgemeinen von zwei Männern die Rede, welche erwartet werden und welche den Kampf gegen den Antichrist beginnen werden. Ihnen werden zwölf andere nach der Aehnlichkeit der Patriarchen und Propheten beigegeben werden, die mit ihnen zur Bekehrung der Heiden und Juden beitragen und die in eine auffallende Verbindung mit dem Cistercienserorden gebracht werden. Auf ähnliche Weise spricht sich Joachim in der Expositio in Apocalypsin aus. Oportet enim, sagt er (S. 149.), stare sive duos viros secundum litteram, sive reliquias duo-

a) Vergl. II. Tract. II. cap. 5. p. 21. b. cap. 6. p. 22. cap. 10. p. 24. b. IV. cap. 36. p. 57. b. 58. a. b. cap. 39. p. 59. b. cap. 40. p. 60. V. cap. 13. p. 67. cap. 18. p. 69. b. 70. 117. und oft.

rum ordinum in conspectu eius, quomodo steterunt Moyses et Aaron coram Pharaone et Petrus et Paulus coram Nerone. Oportet enim praedicare illos propter electos et annunciare hominibus verba vitae, ut luceat lux eorum coram hominibus et oleo doctrinae spiritualis corda electorum hominum inungendo impinguent a). Dagegen ist in den unechten Schriften, besonders in dem Commentar zum Jeremias, ausdrücklich von zwei Orden und zwar von zwei neuen Orden (praedicatores evangelii aeterni, evangelistae novi, futuri praecones evangelii) die Rede, durch welche das Evangelium gepredigt und die spiritualis intelligentia desselben geoffenbart werden werde; sie werden in Armuth und Keuschheit, vollkommen leben und den Abfall der Kirche und ihrer Vorsteher bekämpfen b).

Durch diese viri spirituales et contemplativi werden die electi aus der griechischen Kirche zur Einheit mit der Kirche zurückgeführt und die Bekehrung der Heiden und Juden zu Stande gebracht werden. Durch sie wird erst die vollkommene Erkenntniß und das volle Verständniß der heiligen Schrift herbeigeführt, der schon oben genannte intellectus tertius oder spiritualis.

Der Contemplation der viri spirituales tritt die Dialektik der Philosophen und Scholastiker entgegen; jene sind vorgebildet durch Loth und die Seinigen, diese durch die Einwohner von Sodom, welche die Thüren erbrechen, d. h. die nicht durch Glauben und den h. Geist, sondern durch

a) Vergl. auch S. 147. 148. 149. b. 150.

b) Welche specielle Beziehungen auf die beiden Orden der Dominikaner und Franciskaner und auf das spätere Verhältniß beider zu einander aufgeführt sind, ersieht man insbesondere aus Comm. in Hier. p. 25. b. Vergl. auch Papebroche in Act. Sanct. VII. sq. 140—143. Engelhardt a. a. O. S. 50. 51. 55. 75—78. 80.

ihre eigene Vernunft zur geistlichen Erkenntniß kommen wollen a). So bereitet sich die letzte herrliche Zeit, septimum tempus oder der tertius status, vor; das Zeitalter der Liebe, die Zeit des populus spiritualis, des Friedens, der Unschuld, der vollkommenen Freude, die Zeit des großen Sabbats, des sabbatum integrum et perfectum, der sabbatismus, der für das Volk Gottes noch vorhanden ist, tempus paschale, quod reputabitur in sabbatum, das Zeitalter des heiligen Geistes, in quo, heißt es Conc. V. cap. 95. p. 133., abundantius effundetur super electos dei spiritus de excelso, et erit pax et veritas in universa terra. Alsdann wird ein vom Herrn gesandter gerechter Hirte auftreten, von dem die ecclesia contemplativa als Eine Heerde geweidet werden wird. Dieser letzten herrlichen Zeit wird der letzte schwere Kampf mit dem antichristus, dem caput et princeps omnium reproborum, dem rex aquilonis, der gegen den rex austri streiten wird, vorausgehen!

Aus dem Bisherigen erhellt, daß Joachim den dritten status in die Aufschließung des geistlichen Sinnes der Schrift gegenüber dem buchstäblichen setzte. Er selbst hat auch in seinen Schriften einen Anfang hierzu gemacht. Was in der Zeit des alten Testamentes sich ereignet hat, das ereignet sich wieder in der Zeit des neuen Testamentes, und das ist die concordia veteris et novi testamenti, die in der Lehre Joachim's eine so wichtige Rolle spielt b). Sie ist nach

---

a) Conc. V. cap. 40. p. 78: Effringere enim ianuas et non aperire est non mereri intrare per fidem et intelligentiam spiritualem, quae latet in cordibus electorum, sed quasi humana ratione et disputatione verborum examinare verba dei, quae viri spirituales loquuntur.

b) So entspricht z. B. in der ersten Zeit der Kampf der Aegypter und der Kinder Israel dem Kampf der ersten Christen mit den ungläubigen Juden; in der zweiten Zeit der Kampf der Kinder

ihm (Conc. II. Tract. I. cap. 2. p. 7.) similitudo aequae proportionis novi ac veteris testamenti. Noch einmal wird sie in der Zeit des spiritualis intellectus erfüllt werden. Die zwölf Arten des intellectus sind der historicus, moralis, tropologicus, contemplativus, anagogicus und mysticus, welcher letztere wieder aus sieben species besteht. Diese alle zusammen bilden die duodecim intelligentiae spirituales a). Die beiden ersten, die intelligentia historica und moralis, sind die inferiores, humiliores, die zehn übrigen die höheren. Die intelligentia tropologica ist die, in qua de diversis modis sermonum dei specialiter agitur. Hier bezeichnet z. B. Abraham einen solchen Lehrer der Kirche, dessen rechtmäßige Frau die spiritualis intelligentia, dessen Kebsweib aber der

---

Israels mit den kananitischen Völkerschaften dem Kampf der Christen mit den Heiden; in der dritten Zeit die Trennung der beiden Reiche Juda und Israel und die Kämpfe beider unter einander, die Angriffe der Syrer auf das Reich Israel und der Philister auf das Reich Juda der Trennung der morgenländischen von der abendländischen Kirche und den Kämpfen beider unter einander, den Angriffen der Perser auf die griechische und der Vandalen und Longobarden auf die römische Kirche; in der vierten Zeit die Kämpfe mit den Assyrern, unter welchen das Reich Israel ein Ende nahm, den Beeinträchtigungen, welche die Kirche nicht nur im Morgenlande, sondern selbst im Abendlande von den Sarazenen erfuhr; in der fünften Zeit die dem Reiche Juda zuerst günstigen, nachher aber feindlichen babylonischen Könige den fränkischen Königen, welche gegen die römische Kirche und die Päpste zuerst günstig waren, jetzt aber sie drücken und verfolgen; in der sechsten Zeit die großen im Buche Judith und im Buche Esther erzählten Kämpfe den letzten Kämpfen der Kirche mit dem Antichrist; in der siebenten Zeit die Wiedererbauung der Mauern Jerusalems und die Zeit des Friedens der letzten großen Friedenszeit, dem Sabbatismus. Vergl. Conc. I. cap. 9. p. 4. b. sqq. III. P. II. cap. 1 sqq. p. 38. b. sqq. et saep.

a) Psalt. decem chord. p. 262. b. Conc. p. 60. b. 61.

Buchstabe ist. Die sensus carnales sind die Söhne der letzteren, die meditationes spirituales die der ersteren. Die intelligentia contemplativa ist um einen Grad höher, als die tropologische, weil sie mehr als diese einen vir spiritualis verlangt, der die Welt und das, was von der Welt ist, verachtet und sich an das hält, was vom Geiste Gottes ist. Nach ihr bedeutet Abraham einen vir spiritualis, etwa einen vollkommenen Mönch oder Einsiedler, die Magd das thätige, Sarah das contemplative Leben; die Söhne der Magd sind die leiblichen Uebungen, die der Freien die geistlichen Tugenden. Die anagogische intelligentia ist so genannt eo, quod supra ipsam nulla alia intelligentia sit. (Nempe anagogen superior intellectus interpretatur. Quid enim potest esse altius deo?) Nach ihr bezeichnet Abraham Gott den Vater, die Magd das irdische Jerusalem, welche mit ihren Kindern verworfen ist, die Freie das himmlische Jerusalem. Diese drei intelligentiae beziehen sich auf Glaube, Liebe, Hoffnung. Die typische oder mystische intelligentia besteht aus sieben Species. Nach der ersten bedeutet Abraham den jüdischen Hohenpriester, Hagar das Volk Israel, Sarah den Stamm Levi, der von der Arbeit der Kinder Israel lebt. Nach der zweiten species bezeichnet Abraham die Bischöfe, Hagar die Laien, Sarah die Kleriker. Nach der dritten bezeichnet Abraham die Vorsteher der Klöster, Hagar die ecclesia conversorum, Sarah die ecclesia monachorum. Nach der vierten bezeichnet Abraham die jüdischen Priester und die griechischen Bischöfe, Hagar die jüdische Synagoge, Sarah die griechische Kirche. Nach der fünften bezeichnet Abraham die jüdischen Priester und die lateinischen Bischöfe, Hagar die Synagoge der Juden und Sarah die lateinische Kirche. Nach der sechsten bezeichnet Abraham die Prälaten des zweiten und dritten status, Hagar die Glieder der gegen-

wärtigen, Sarah die der zukünftigen Kirche im dritten status, wenn dem Volke Gottes der Sabbatismus zu Theil werden wird. Nach der siebenten intelligentia endlich bedeutet Abraham Gott den Vater mit allen Prälaten, welche von Anfang an gewesen sind, die Magd die ganze Kirche der Auserwählten vom Anfang an bis zum Ende, die Freie das himmlische Jerusalem, das unsere Mutter ist [a]).

Es ist klar, wie Vieles auf diese Weise in die Schrift gelegt und wie willkürlich dieselbe ausgelegt werden konnte, was auch bei Joachim oft störend genug vor Augen tritt.

Hiermit möge die Darstellung der Lehren Joachim's geschlossen werden. Eine ausführlichere Begründung gehört nicht hierher. Ueber sie, so wie über die Untersuchung über das Verhältniß des evangelium aeternum zu den Schriften Joachim's verweise ich auf den bald erscheinenden dritten Band meiner Geschichte der Ketzer im Mittelalter.

---

a) Vergl. Conc. V. cap. 1. 2. p. 60. 61. Introduct. in Exp. Apoc. cap. 14. p. 16. b. 26. Comm. in Es. p. 100. in Hierem. p. 10.

3.

Noch ein Wort über die Parabel Matth. 13, 45. 46.

Vom

Pfarrer **Wächtler** in Essen.

Nicht um ein exegetisches Fündlein von noch dazu zweifelhafter Richtigkeit ängstlich vor der Vergessenheit zu retten, oder seine Geltung gegen die Angriffe abweichender Erklärer mit blinder Eigenliebe durch wiederholte Polemik zu sichern, soll die Parabel von der köstlichen Perle in diesen Blättern noch einmal zur Sprache kommen. Nein, der Verfasser sieht sich vielmehr, nachdem er einmal seinen Erklärungsversuch öffentlich ausgesprochen hat, gedrungen, nun auch öffentlich auszusprechen, was er aus den im dritten Hefte des Jahrganges 1847 dieser trefflichen Zeitschrift vom Herrn Pfarrer Steffensen gegen seine Erklärung erhobenen Bedenken gewonnen hat. Dem geehrten Gegner dafür brüderlichen Dank. Aber unumstößlich bleibt uns der Kanon, daß, wenn derselbe Schriftsteller in demselben Abschnitte ohne weitere Unterbrechung, ich möchte sagen in einem Athem, fünfmal mit denselben Worten: ὁμοία ἐστὶν ἡ βασιλεία τῶν οὐρανῶν, anhebt und diese Worte das erste-, zweite-, vierte- und fünftemal regelmäßig die mit dem Himmelreiche verglichene Sache im Dativ haben, daß nun auch bei derselben zum drittenmale wiederholten Construction derselbe Gedankengang anzunehmen und die dem Himmelreich entsprechende Person oder Sache im Dativ zu suchen sey, wie bei den zwei vorhergehenden und bei den zwei nachfolgenden Parabeln. Denn an unsere neutestamentlichen Schriftsteller werden wir hoffentlich dieselbe Forderung machen dürfen, die wir an Jeden, der verständlich zu schreiben vorgibt, zu machen pflegen, daß sie nämlich ihre Worte so genommen wissen wollen, wie

die grammatische Logik es verlangt. Und wenn selbst unsere Parabel einzig und allein, ohne alle Verbindung mit den übrigen, da stände, so würden wir die Worte: *πάλιν ὁμοία ἐστὶν ἡ β. τ. οὐρ. ἀνθρώπῳ ἐμπόρῳ*, weder anders verstehen dürfen, noch können, als daß der Schriftsteller das Himmelreich in seinem Verfahren der Handlungsweise eines Perlen suchenden Kaufmanns entsprechend darstellen will. Die Grammatik bleibt erste und einzig richtige Auslegerin des Wortsinnes. Keinem Sprachkenner würde es einfallen, wenn etwa irgend ein Ausspruch Plato's anhöbe: *ὁμοία ἐστὶν ἡ σοφία ἀνθρώπῳ ἐμπόρῳ ζητοῦντι καλοὺς μαργαρίτας*, zu erklären, die Weisheit sey unter den Perlen, die ein Kaufmann zu suchen ausgehe, zu verstehen.

Sollte das Himmelreich die Eine köstliche Perle seyn, so hätte der Evangelist durchaus schreiben müssen: *ὁμοία ἐστὶν ἡ β. τ. οὐρ. πολυτίμῳ μαργαρίτῃ, ὃν ἄνθρωπος ἔμπορος καλοὺς μαργαρίτας ζητῶν εὕρηκε*; das hätte dem Zusammenhange entsprochen, wäre dieselbe Construction geblieben und würde unzweideutig die übliche Erklärung gerechtfertigt haben. Nun aber ändert er plötzlich seine Worte und stellt statt des zu suchenden Gutes den suchenden Menschen dem Himmelreiche gegenüber, folglich will er dadurch absichtlich anzeigen, wie die Vergleichung eine ganz andere seyn solle. Aber, wird entgegnet, eine solche Wortstellung verrücke gänzlich den Sinn unseres Gleichnisses. Und warum? Weil im vorhergehenden Gleichnisse vom Schatz im Acker das Himmelreich geschildert werde, als das auf den ersten Blick sich darstellende Gut der Güter, während wir aus unserm Gleichnisse lernen sollen, daß wir nicht eher aus der Unruhe des Suchens nach allerlei Gütern a) her-

a) Allerlei Güter können hier schon darum nicht gemeint seyn, weil nur von gleichartigen Dingen, von Perlen, die Rede ist; es dürfen nicht verschiedenartige gedacht werden, sondern nur Dinge, die dem bei der üblichen Erklärung unter der köstlichen Perle ver-

auskommen können, als wenn wir das Gut der Güter in Christo gefunden haben. Verhält es sich aber so, dann ergibt sich von selbst, warum im ersten Gleichnisse der gefundene Schatz, im zweiten aber der suchende Mensch vorangestellt wird. Wir antworten auf diesen Einwand mit der Frage: Woher wissen wir, daß es sich so verhält? Wo steht geschrieben, daß hier die Unruhe des suchenden Menschen nach dem Gut der Güter ausgedrückt werden solle? Dergleichen Argumentationen drehen uns im Kreise herum und es ist mit andern Worten nur gesagt: So denke ich es mir, darum übersetze ich es so, und übersetze wieder so, weil ich es mir so gedacht habe.

Ehe vom Gedankengang die Rede seyn kann, muß der Wortsinn grammatisch ermittelt seyn. Und demnach ergibt sich uns der hoffentlich nicht unnatürliche Gedankenfortschritt dieser fünf Gleichnisse. Das erste vom Senfkorn zeigt die sichtbar extensive Entwickelung des Himmelreichs, das andere vom Sauerteige die intensive, tief innerlich gehende Begründung und Kräftigung; das dritte vom Schatz im Acker wird eingeleitet durch die dazwischen fallende Erklärung der Parabel vom Unkraut unter dem Weizen, welche in ihrem Schlusse die endliche Scheidung und Sonderung der Gläubigen und Ungläubigen ergreifend darstellt. Um nun den Seinigen zu zeigen, wie sie dereinst dem Schicksale des Unkrautes entgehen und Andere davor sichern können, fährt der Herr im Gleichnißreden fort und nennt die verschiedenen Wege in V. 44—50., auf welchen wir ins Himmelreich und das Himmelreich zu uns gelangt. Als ein Verborgenes wird es gefunden ungesucht, und doch, obwohl der Mensch es ungesucht findet, übt es stets eine ihn eifrig suchende und von allen Seiten umstellende Thätigkeit

standenen Begriffe entsprechen; dieß wäre aber dann die Wahrheit; also sucht der Mensch Wahrheiten, und nur diese, nicht allerlei Güter.

aus. Das Himmelreich hat, so schließt diese Parabelreihe, nicht etwa eine nur passive Thätigkeit, ungefähr wie ein Senfkorn oder Sauerteig oder Schatz solche ausüben, sondern als selber etwas Lebendiges und Thätiges bietet es Alles auf, um die Objecte seiner Thätigkeit, uns Menschen, vor dem Verderben zu gewinnen und zu erretten. Es wartet nicht in träger Ruhe, bis der Mensch sich aufmache, es zu suchen, sondern es kommt uns zuvor und sucht uns zu ergreifen. Demnach schließt sich diese Parabelreihe, sich immer gegenseitig ergänzend und jedem etwaigen Mißverständniß vorbeugend, zu einer enge zusammenhängenden Prophetie von der Entwickelung des Reiches Gottes im Großen und Ganzen, so wie im Einzelnen und Besondern ab. Kirchen- und Weltgeschichte, Gemeinde- und Herzensgeschichte zugleich. Schriftlehre bleibt es, daß nicht der Mensch das den Erlöser vorherrschend suchende Subject sey, sondern das vom Erlöser vorherrschend gesuchte Object. Und jedes Gleichniß stellt nicht etwa einen singulären Fall im Himmelreiche dar, wie wohl das Besondere dem Ganzen immer entsprechen wird, sondern vorherrschend den allgemeinen Gang des Reiches Christi, und da bleibt wohl Regel: Ich bin gekommen, zu suchen, und selig zu machen, was verloren ist! — nicht aber: Wir gehen aus zu suchen den, der da kommen will! Deßhalb heißt es auch vom Schatz im Acker, daß derselbe verborgen sey und ungesucht gefunden werde. Und beachtenswerth bleibt es, daß der Schatz nicht anders, als durch Erwerb des Ackers erworben wird; könnte oder sollte der Schatz an sich erworben werden, so würde der Acker nicht gekauft zu werden brauchen. Die Berufung auf jüdische Kaufrechte möchte hier nichts entscheiden. Nun aber sollte auf einmal im Gleichnisse von der Perle umgekehrt gezeigt werden, wie derselbe Schatz, — denn was dort der Schatz, wäre hier ja die köstliche Perle, — der dort nur durch den Erwerb des Ackers gewonnen wird, auch für sich allein erworben werden könne, und noch dazu um denselben Kauf-

preis! Dort gibt der Mensch Alles, was er hat, für den Acker und bekommt mit dem Acker den Schatz als glückliche Zugabe in den Kauf; hier gibt er ebenfalls Alles, was er hat, und erwirbt ganz dasselbe Gut ohne alle Beigabe. Kann ich letzteres für denselben Preis haben, wozu mir noch den beschwerlichen Acker als Ballast aufbürden?

Unser geehrter Gegner findet es allen Regeln der Hermeneutik schnurstracks widersprechend, daß wir den Hauptbegriff, die *βασιλεία τῶν οὐρανῶν*, nach des Heilands eigener Deutung und Definition (vgl. Matth. 13, 37. u. 24.) hauptsächlich auf desselben Person beschränkt hätten. Wenn dieß Verfahren, die eigene Definition des Redners über den in seiner Rede wiederkehrenden Hauptbegriff durch die ganze fortlaufende Rede festzuhalten, — denn daß von Vers 37 — 52. ein zusammenhängender Vortrag uns vorliegt, ist klar ausgesprochen, — den Regeln der Hermeneutik widerspricht, so wollen wir uns diesen Verstoß gern zu wiederholten malen zu Schulden kommen lassen. Uebrigens möchten wir fragen, ob bei der Erklärung, daß das Himmelreich die köstliche Perle sey, nicht auch der Herr in seiner ganzen Liebesthätigkeit und in seiner göttlichen Person verstanden werden muß.

Bis hierher hätte Herr Pfarrer Steffensen uns durch seine Entgegnung nicht eines Andern zu überzeugen vermocht, vielmehr unsern Erklärungsversuch nur besser zu begründen uns Gelegenheit gegeben, was wir dankend anerkennen. Allein wir haben noch einen andern, größeren Gewinn davon. Derselbe besteht darin, daß wir uns auf Grund der erhobenen Bedenken überzeugt haben, wie die Eine köstliche Perle nicht die einzelnen Menschenseelen seyn können, die den Herrn im vollen Reichthum seiner Gnade anfassen und aufnehmen, sondern wir halten jetzt richtiger dafür, diese *ἕνα πολύτιμον μαργαρίτην* bezeichne nicht die einzelnen Personen, sondern die einheitliche Gemeinschaft der Heiligen, die unsichtbare Kirche, die eigentliche Gemeinde der Erlösten

und Gläubigen, ganz entsprechend dem Einen Schafe, von der Heerde verloren, oder dem Einen Groschen unter den zehn, die ein Weib hatte. Der Herr ging aus, gute Perlen zu suchen; alle die erlösungsbedürftigen und in den Bereich seiner Liebe eingeschlossenen Creaturen, mögen sie nun vor ihm, oder mit ihm, oder nach ihm leben, sie sind und bleiben Gegenstände seines Suchens und werthgeachtet in seinen Augen, er begehrt sie zu kaufen. Seine universelle Thätigkeit reducirt sich aber in ihren wirklichen Erfolgen auf eine bestimmte Auswahl; so war es zu Jesaia's Zeiten, so ist's zu unsern Zeiten. Die Alle umfassende göttliche Liebe scheitert an der menschlichen Selbstsucht der vielen Einzelnen, aber wo sie siegreich durchdringt und diese Selbstsucht überwindet, wo die erlösungsbedürftige Menschheit auch als eine erlösungsfähige sich zeigt, welche den, der in sein Eigenthum kommt, aufnimmt, während sonst die Seinen ihn nicht aufnehmen, da kauft und erwirbt er sich ein Volk zum Eigenthum, da gewinnt er sich die Gemeinde der Heiligen. Und wer anders sind die Erkauften Christi? Wen hat er sich denn wirklich erworben? Die Welt? Nein, die hat er geliebt, und so geliebt, daß er sie zu erlösen sich selbst entäußerte, aber als die Eine köstliche Perle hat er sie nicht erfunden, weil sie sich als Welt ihm nicht erlösungsfähig und nach Erlösung begehrend hingab; sein theuer erkauftes Gut und Kleinod ist seine einige Gemeinde in der Welt, für die er hinging und Alles verkaufte, d. h. aufgab, um sie in Knechtsgestalt zu erwerben, für die er sich und seine Herrlichkeit hingegeben hat, der er aber auch wiederum Alles, was er hat, ist und besitzt, seine Seligkeit, seine Gerechtigkeit, sein Leben, seine Herrschaft, seinen Geist, fort und fort hingibt und so recht ihre Köstlichkeit erhöht, um in echt gewinnender Kaufmannslust durch sie neues Eigenthum, neuen Erwerb zu gewinnen. Jeder neue Gewinn der Einzelnen ist zuletzt nur ein organisches Wachsthum der Einen Gemeinde. Und könnte die ganze Welt einst sprechen: Du hast uns

erkauft und dein Leben zum Lösegeld gegeben! so würde auch die ganze Welt unter der Einen köstlichen Perle verstanden und begriffen werden müssen.

Demnach hoffen wir nun, auch das früher verkannte ὅνα zu seinem gebührenden Rechte gebracht, den Kaufpreis des Kaufmanns, nicht, wie es früher scheinen konnte, der erworbenen Perle, sondern für die erkaufte Eine, wie es kaufüblich ist, zuerkannt, der ganzen Erklärung aber jeden schriftwidrigen Beigeschmack entzogen zu haben, und finden in dieser Parabel die unermüdlich rastlose, sich immer wieder aufmachende Liebesthätigkeit des Erlösers in dem rastlosen, nach kostbarem Erwerb unausgesetzt strebenden Kaufmannssinne trefflich versinnbildlicht.

Recensionen.

1.

Die Bibel nach der deutschen Uebersetzung des D. Martin Luther. Mit Holzschnitten nach Originalzeichnungen von G. Jäger, J. Schnorr von Carolsfeld, E. Steinle, A. Strähnber, Ch. Veit und Andern. Stuttgart und München. Bibel-Anstalt der J. G. Cotta'schen Buchhandlung 1846.

Man braucht nicht zu denen zu gehören, welche gegen die Bibel und Dinge, die die Bibel angehen, sich gleichgültig verhalten, um mancherlei Bedenken zu hegen, ob ein Unternehmen wie das bis jetzt zu einem Viertheil in 19 Lieferungen uns vorliegende Bibelwerk zeit- und sachgemäß sey. Aus England wurde vor einiger Zeit in öffentlichen Blättern berichtet, die neueste Bibelübersetzung, mit fortlaufendem, kurzem Commentar von D. Hussey, Rector zu Hayes in Kent, finde viel Beifall und werde von theologischen und allgemein litterarischen Zeitschriften sehr gepriesen. Sollte, fragt man vielleicht, ein ähnliches Werk bei uns nicht weit mehr an der Zeit, sollte das, was in England möglich ist, in Deutschland nicht eben so thunlich seyn? Statt der von Zeit zu Zeit erscheinenden Prachtbibeln, die weder erbaulichen noch wissenschaftlichen Zwecken irgend förderlich sind, ja mitunter einer unsern Zeitgenossen vorzugsweise anhaftenden Ostentation der Frömmigkeit Vorschub leisten, gebe man eine würdig ausgestattete, mit getreuen archäologischen Bildern gezierte Bibel, in einer Uebersetzung, die das Ergebniß der Forschungen neuester

Wissenschaft wäre, mit Anmerkungen, die vorzugsweise die geschichtlichen Verhältnisse ins rechte Licht setzten, mit Angabe passender Parallelstellen, mit Inhaltsanzeigen, vermittelst welcher die einzelnen Theile der Erzählung oder Lehre scharf unterschieden und dem Gedächtniß behältlicher würden. So Vieles ist ja in Deutschland während der letzten Jahrzehente von der Wissenschaft geleistet worden, um die dunkelsten Seiten insbesondere des alten Testamentes dem Verständniß klarer zu machen, um den Stoff wieder zu beleben und dem Bewußtseyn der Gegenwart als ein mit Recht hoch und theuer gehaltenes Vermächtniß der graueſten Vorzeit nahe zu legen. Auf diesem Grunde baue man ein Bibelwerk für unsere Zeit auf, die bis jetzt zubereiteten Bausteine verwende man auf zweckmäßige Weise, das von der Wissenschaft Errungene mache man zu einem Gemeingut des deutschen Volks; dann darf man sich sagen, einem würdigen Zwecke gedient und etwas Bleibendes geschaffen zu haben. Das wäre ein Bindemittel für die einzelnen Schattirungen und Seiten der protestantischen Kirche, etwas Gemeinsames für die in verschiedene Lager Getheilten, auf dessen Grund hin Vereinigung angestrebt werden könnte; selbst die zwei Hauptconfessionen dürften sich vielleicht in dem Interesse für ein solches Bibelwerk zusammenfinden, oder selbst sich daran als an einer gemeinsamen Arbeit betheiligen. Wenn nun statt dessen eine Bibel in der herkömmlichen Uebersetzung geboten wird, deren Text nur hinsichtlich der Orthographie den etwaigen Fortschritten der Zeit einige Rechnung trägt, im Uebrigen aber dadurch, daß Luther's Arbeit letzter Hand von 1545 zu Grunde gelegt wird, sogar manches im Laufe der Zeit unverständlich Gewordene wieder aufnimmt, und deren Bilder, wenn gleich nach Originalzeichnungen namhafter Künstler gefertigt und mit Geist und Geschmack ausgeführt, denn doch rein auf dem Grunde mittelalterlicher Vorstellungen ruhen, heißt das nicht der Zeit einen Hemmschuh anlegen, verdient das nicht, eher ein Rückschritt als ein Fort-

schritt genannt zu werden? In England, um noch einmal darauf zurückzukommen, weil wir uns diesem protestantischen Lande gegenüber so gerne einer freieren Entwicklung des religiösen Lebens rühmen, und das mit Recht, in England wurde die autorisirte Bibelübersetzung, die sogenannte Bischofsbibel, erst geraume Zeit nach der Reformation, im Jahre 1611, und zwar durch eine eigene von Jakob I. angeordnete Commission der gelehrtesten Orientalisten und Hellenisten des damaligen Englands bearbeitet; diese Volksbibel ist also weit mehr als die unsrige das Werk gemeinsamer und gereifterer wissenschaftlicher Arbeit: und dennoch legt man dort Hand an, um dem Volk noch Besseres, den neueren Fortschritten der Bibelforschung Angepaßtes zu bieten, dennoch begrüßt man in diesem in kirchlichen Dingen so stationären Lande eine solche Bibelübersetzung mit der lebendigsten Theilnahme. Ja selbst die gewöhnlichen Volksbibeln in England suchen, auch abgesehen von dem in ihrer Uebersetzung verständlicheren Text, durch ihre Inhaltsanzeigen und beigefügten Jahrszahlen das historische Verständniß der Bibel zu fördern, wie auch die neueste Ausgabe der württembergischen Bibelgesellschaft es sich zum Zweck gesetzt hat. Von all diesem ist in dieser Bibelausgabe für Deutschland, das in dieser Beziehung noch weiter greifende Forderungen stellen darf, ja muß, keine Spur. Das Gute, das man hätte erwarten dürfen, ist unterlassen, und das minder Vollkommene geboten. So fördert man nicht den Fortschritt in religiösen Dingen, welcher der protestantischen Kirche unserer Nation würdig wäre; so wird nicht auf Vereinbarung der streitenden Parteien hingewirkt; die katholische Kirche kann ohnedieß sich nicht dabei betheiligen, und selbst unter den Protestanten sehen sich diejenigen abgestoßen, welchen es um Aufklärung in biblischen Dingen zu thun ist; der Ueberschätzung der Reformatoren, insbesondere Luther's, ist in einer Art wiederum gehuldigt, wie sie gar nicht im Sinne des freisinnigen Gründers unserer Kirche lag; denn dieser wußte den Spruch: der Buch-

stabe tödtet, der Geist macht lebendig, in ganz anderer, in großartiger Weise zu handhaben, und war weit entfernt, seinen Buchstaben von 1545 zum Papst seiner Kirche machen zu wollen.

Man wendet vielleicht ein, diese Bedenken und Wünsche gehen von einem ganz falschen Gesichtspuncte aus, indem nicht unterschieden werde zwischen dem, was ins Gebiet der Wissenschaft gehöre, und demjenigen, was bloß der Erbauung zu dienen habe. Aber man bedenke, daß wir in unseren Tagen von dem Vorurtheile nachgerade uns loszumachen begonnen haben, als ob klarere Einsicht in die einzelnen Worte der Schrift und eine lebendige Anschauung ihrer geschichtlichen Verhältnisse ein Hinderniß der erbaulichen Betrachtung derselben wäre. Wir suchen nicht mehr das Lebendige bei dem Todten. Wir sind hoffentlich über den Standpunct hinaus, auf welchem es hieß: credo, quia absurda sunt, und wissen als Protestanten, daß, je mehr auch in biblischen Dingen der Wahrheit die Ehre gegeben wird, desto nachhaltiger und gewinnbringender die Anregung auch der gemüthlichen Erbauung ist, die darauf sich stützt und daran sich aufrichtet. Gar nicht bloß im Interesse gelehrten Wissens, sondern im Interesse einer gesunden Erbauung, damit nicht bloß die Denksaulen, sondern die Denkenden sich an der Bibel erbauen können und mögen, fordern wir solche Bibelwerke, wie wir sie oben bezeichnet haben. Nichts thut ja unserer Zeit mehr noth, als dem Wahne zu begegnen, als sey Glauben und Wissen in der Art von einander schroff und für ewig geschieden, daß man nur die Wahl habe zwischen dem Einen oder Anderen. Alles, was dieses schädliche Vorurtheil begünstigt, sollte ferne gehalten werden von unserer evangelischen Kirche; denn es hemmt ihren Fortschritt, stört ihre gesunde Entwicklung, zehrt ihre besten Kräfte auf.

„Solcherlei Widerspruchsgedanken waren, gestehen wir's nur, auch bei dem Schreiber dieser Zeilen das Erste, was sich ihm bei der ersten Kunde von dem vorliegenden Unter-

nehmen aufdrängte, weil er befürchtete, es könnte eben wieder zu einer neuen Prachtbibel der gewöhnlichen bedeutungslosen Sorte gebracht werden, und nicht weiter. Demnach, wenn wir Angesichts dieser Bedenklichkeiten dennoch dieses Werk als ein löbliches und nützliches willkommen heißen, können wir nicht gemeint seyn, jene Wünsche in Betreff eines das Verständniß der Bibel fördernden Bibelwerks gering zu achten, noch weniger wollen wir ihnen entgegentreten. Dieselben sind vollkommen berechtigt, Befriedigung zu fordern, und es wäre Niemand mehr leid, als uns, wenn solche in unsern Tagen verstummten, oder wenn die Versuche zu Lösung dieser noch höheren Aufgabe in den Hintergrund träten. Ja wenn die vorliegenden Illustrationen im geringsten dazu beitragen sollten, jenem Zwecke hindernd in den Weg zu treten und ihn dem deutschen Volke aus dem Auge zu rücken, so würden wir aller Vorzüge ungeachtet, die wir daran zu rühmen haben, dieselben etwas Verfehltes und Schädliches zu nennen kein Bedenken tragen. Somit muß sich diese Bilderbibel nicht nur als vereinbar mit jener höheren Aufgabe, sondern durch das, was sie bereits bietet, und noch mehr durch das, was sie hoffen läßt, als förderlich für dieselbe und in ihrem Dienste stehend erweisen, wenn sie uns willkommen seyn soll; es muß sich zeigen lassen, daß sie, ohne jene andern Bestrebungen im mindesten zu stören, würdige und für die christliche Kirche Deutschlands heilsame Zwecke fördert und dasjenige in ihrer Art und bis auf einen gewissen Grad leistet, was vor der Hand in der Sache geleistet werden kann. Dieß nun zu erweisen und näher zu beleuchten, soll Aufgabe der nachfolgenden Erörterung seyn.

Es scheint nicht passend, hier nur so gelegentlich zur Sprache zu bringen, wie viel und wie viel Gutes oder auch Verfehltes in neuerer Zeit geschrieben worden ist, um die h. Schrift dem Verständniß des nicht theologischen Theils der deutschen Nation näher zu bringen. Dieser Gegenstand wäre vielmehr einer umfassenden Darlegung in diesen Blättern

werth, die sich zur Aufgabe setzte, nicht bloß die größeren Werke, sondern insbesondere die hierher gehörigen Einzelnschriften, vornehmlich die oft werthvollen Abhandlungen und Andeutungen in Zeitblättern, Almanachen und ascetischen Werken verschiedener Art in lichtvolle Uebersicht, in klare Ordnung zu bringen und damit eine Vorarbeit zu liefern für ein populäres Bibelwerk in umfassendem Sinne. Es mag genügen, darauf hinzuweisen, daß wohl keine Zeit der christlichen Kirche reicher war an Versuchen, die Ergebnisse gelehrter Forschung auch hinsichtlich der Bibel in Deutschland zum Gemeingut zu machen, als die unsrige, zumal seit dem Anfang dieses Jahrhunderts. Uebersetzungen, mehr oder minder sich an Luther anschließend, mit und ohne Anmerkungen, liegen in beträchtlicher Menge vor, und, mögen die einzelnen auch in Folge der auseinander gehenden theologischen Richtungen unserer Tage immer je nur einem Theile der deutschen christlichen Kirche sich empfehlen, treue fleißige Arbeit, immer mehr sich läuternder Geschmack und das Bestreben, der Wahrheit zu dienen, kann von nicht wenigen Werken dieser Art gerühmt werden. Wir nennen hier nur die Arbeiten von de Wette, Brand, R. Stier, v. Meyer, und sodann von der andern Confession van Eß, Allioli, Jäck. Das Gleiche gilt von denjenigen Werken, welche, sey es bald mehr zum Zweck der Erbauung, bald zu dem der Belehrung, es sich zur Aufgabe machen, in umfassenderer Weise auf Erörterungen nicht bloß der Sprache, sondern auch der Sachen einzugehen, von Lisko, D. v. Gerlach, Hr. und Wilh. Richter, Wohlfarth, Heim und Andern. Besonders verdienstlich sind die Bemühungen, einzelne Schriften der Bibel nach ihren verschiedenen, dem größeren Publicum zugänglichen Seiten zu beleuchten, von Tholuck, Vaihinger und besonders Umbreit. Nach allem diesem kann wohl nicht geleugnet werden, daß für dasjenige Bedürfniß, das für das englische Volk jene oben ge-

nannte Uebersetzung von Hussey befriedigen soll; in Deutschland in mehr als entsprechendem Grade gesorgt ist.

Daß nun aber durch Pracht- und Bilderbibeln an und für sich schon dem Fortgange solcher Bestrebungen für das Verständniß der Schrift Eintrag gethan werde, kann sicherlich nicht mit Grund behauptet werden. Denn es wäre doch eine sehr auswendige und materielle Betrachtung von Dingen, die geistig gerichtet werden müssen, wollte man etwa sagen, derjenige, der sich eine solche Prachtbibel anschaffe, verliere dadurch Mittel und Lust, auch noch bei anderen Werken über die Bibel sich zu betheiligen. Im Gegentheil, das Eine fördert in den meisten Fällen das Andere, wie sich unten des Weiteren ergeben wird.

Beachtenswerther ist dagegen die Frage, ob es nicht zweckmäßiger wäre, zugleich, wenn dem Volke seine Bibel in würdiger und erhebender Ausstattung geboten werde, eben damit noch die andere Aufgabe sich zu stellen, daß auch der Text in verbesserter, der biblischen Sprachforschung unserer Tage angemessener Uebersetzung unter das Publicum komme. Es ließe sich sogar sagen, man sollte die Gelegenheit nicht vorbei lassen, die durch künstlerische Zugaben gewonnenen Leser, sey es mit, sey es sogar wider ihren Willen, mit diesem weiteren Vortheil einer gereinigten Uebertragung zu bedenken, auch etwa noch die nothwendigsten Erläuterungen beizufügen. Aber wenn es auch nicht überhaupt im Leben immer etwas Mißliches wäre, verschiedene Zwecke zugleich zu verfolgen, weil dann so oft keiner vollständig erreicht wird, und selbst zugegeben, in dem angenommenen Falle wäre eher zu erwarten, daß der katholische Theil des deutschen Volkes a) sich bei dem Unternehmen betheilige, was

a) Für die Bekenner katholischer Confession wird übrigens jetzt schon insofern Sorge getragen, als die Allioli'sche Bibelübersetzung, wie verlautet, größtentheils mit denselben Bildern geschmückt, welche zur Luther'schen Bibel verwendet worden, ebenfalls in der Cotta'schen Buchhandlung erscheinen wird.

aber nach dem neuesten Rundschreiben des Oberhauptes der römisch-kathol. Christenheit erst noch sehr zu bezweifeln wäre, so ist hierbei ein anderer wichtiger Punct nicht zu übersehen. Die Stellung der mancherlei Parteien innerhalb der protestantischen Kirche gegenüber der Bibel ist gerade im gegenwärtigen Augenblick eine so verschiedene, die Ansprüche an ein solches Bibelwerk sind so vielfach getheilter Art, selbst im Heerlager derer, die auf dem Grund des Offenbarungsglaubens stehen, ist so wenig völlige Einheit der Geister, daß es ungemein schwer, wo nicht unmöglich wäre, einem größeren Theile, geschweige Allen Alles nur einigermaßen recht zu machen. Gerade je höher wir die Fortschritte der Bibelauslegung in unserem Jahrhundert anschlagen, je entschiedener wir behaupten, daß eine unbefangene, gesunde, durchaus die Wahrheit als ihr letztes Ziel sich setzende Exegese besonders des alten Testaments erst in den letzten Jahrzehnten consequent durchgeführt zu werden beginnt, je mehr wir endlich vor allen Ewald's durchgreifende Leistungen in diesem Stück nach ihrer vollen Bedeutung würdigen und hochschätzen, desto weniger können wir uns überzeugen, daß unsere Zeit reif wäre zu einem umfassenden und abschließenden Werke, wie das einer ganz auf der Höhe der Zeit stehenden, verbesserten Bibelübersetzung seyn müßte. Vieles ist allerdings mit siegender Wahrheit zu Tage gefördert und Licht ist verbreitet, wo noch vor Kurzem trübes Dunkel herrschte; aber wie Viele sind derer, die unbefangen genug sind, um sich des Lichtes zu freuen und in gemeinsamer Arbeit und gegenseitiger Handreichung auf dem neuen und in manchen Stücken einmal sicher gelegten Grunde weiter zu bauen? Nirgends wohl bricht sich die klar erkannte und mit schlagenden Gründen dargelegte Wahrheit schwerer Bahn, als in Dingen, die die Bibel angehen, und die Natur der Sache ist von der Art, daß wir es erst nicht sehr verargen dürfen, wie Manche mit sehenden Augen nicht sehen und mit hörenden Ohren nicht hören wollen oder — können. Es sind die

zartesten Pflanzen, um deren Pflege es sich hier handelt, welche der schonendsten Berührung und ausdauerndsten und geduldigsten Arbeit bedürfen. Und dieß um so mehr, da neben dem, was sicher und klar erkannt ist, noch so Vieles zurück ist, zu dessen vollem Verständniß bis jetzt erst schwache Anfänge gemacht sind oder worüber noch hin und her gestritten wird, weil natürlich nicht Alles auf einmal gefunden und auch von bewährten Meistern noch da und dort geirrt seyn kann. Die Zeit einer solchen Unruhe in diesen Dingen, wie sie dermalen noch herrscht und vielleicht noch Jahrzehnte herrschen wird, wozu noch gerade jetzt auch eine neue Rührigkeit auf dem Gebiete der Textkritik kommt, und zwar im alten wie im neuen Testament, ist nicht die Zeit für eine derartige abschließende Arbeit. Außerdem wäre es mit einer bloßen verbesserten Uebersetzung, selbst wenn sie jetzt auf ganz befriedigende Art hergestellt werden könnte, nicht gethan. Die Aufgabe müßte, wenn einmal Hand ans Werk gelegt würde, eine viel umfassendere seyn. Sollen wir sagen, wie wir uns ein Bibelwerk denken, das allen Anforderungen genügte und um welches als um einen Mittelpunct alle Bekenner des Christenthums von deutscher Zunge in gleicher Weise sich schaaren könnten, wie seiner Zeit und bis jetzt die Protestanten um das Banner, das Luther aufgesteckt hat, so möchten wir uns dahin aussprechen: ein solches hätte einmal die auswendigen Dinge, Alles, was die sogenannten Alterthümer angeht, in einem alphabetischen Register zusammenzustellen und durch Wort und Bild zu erklären, um dem Laien in Kurzem das zu bieten, was Winer's biblisches Realwörterbuch für den Gelehrten ist, wobei auch einige Karten nicht fehlen dürften; es müßte eine möglichst an Luther sich anschließende, zugleich aber alle Fortschritte der neueren Sprachforschung benutzende Uebersetzung mit fortlaufendem, kurzen Commentar geben, dessen Zweck wäre, das Einzelne sowohl als den Zusammenhang der Schriften in sich selber und mit anderen in klares

Licht zu setzen; es hätte endlich das Gediegenste aus dem Schatze alter und neuer Zeit, so weit es dem Zwecke der Erbauung dient, zu erheben und in schlagender und körniger Weise und mehr nur in andeutenden Winken mitzutheilen. So bestände ein solches Werk aus einem Vorhof, Heiligthum und Allerheiligsten. Kommen wird der Tag, an welchem ein derartiger Bau für die deutsche Christenheit möglich wird, ja wir wagen es zu hoffen und zu ahnen, oder, wenn man will, zu träumen, daß einst die katholische und protestantische Kirche zu einer solchen gemeinsamen Arbeit sich noch die Hände bietet, wenn einmal die Katholiken Deutschlands sich in dasjenige Verhältniß zum römischen Bischof werden gesetzt haben, welches der Schrift und der geschichtlichen Wahrheit gemäß ist. Einer solchen Union werden dann auch die Protestanten das theure Vermächtniß des Gründers ihrer Kirche, ihre Luther'sche Bibelübersetzung, in so weit zum Opfer bringen, als sie das, was darin unrichtig aufgefaßt und dunkel fürs Verständniß ist, durch Besseres sich ersetzen lassen, durch eine neue Uebersetzung, die, wie das Product, so das Kleinod deutscher Bibelwissenschaft und einer deutschen Gesammtkirche wäre, eine heilige Reichsfahne aller Christen deutscher Zunge.

So gewiß nun aber die Erfüllung solch' kühner Hoffnungen noch in dunkler Zukunft liegt, so gewiß ist es uns, daß eine deutsche Volksbibel in gegenwärtiger Zeit keine andere seyn kann, als die in der Luther'schen Uebersetzung, und daß deßhalb das vorliegende Unternehmen ganz wohl daran gethan hat, vor der Hand eben nur den Luther'schen Text, und zwar den der letzten von Luther selbst besorgten Ausgabe von 1545, unter Vergleichung der officiellen sächsischen Ausgabe von 1581, aufzunehmen.

Luther's Uebersetzung hat — welcher Kundige und Unbefangene möchte das in Abrede ziehen? — viele Mängel. Nicht bloß in denjenigen Stücken der Schrift, welche an und für sich schon etwas Dunkles haben, oder durch verdorbene Les-

arten vielleicht für immer bis auf einen gewissen Grad unverständlich bleiben werden, also nicht bloß da, wo wir auch noch nicht viel Besseres geben könnten, sondern sehr oft auch da, wo das Letztere wirklich und in erfreulicher Weise der Fall ist, hat Luther fehl gegriffen; es gibt Kapitel, zumal der poetischen und prophetischen Bücher des alten Testaments, in denen der größere Theil von ihm bald mehr, bald minder unrichtig übersetzt ist, ja diejenigen schwereren Abschnitte möchten zu zählen seyn, in denen nicht in irgend einer Weise, selbst mitunter bis zum Unverständlichen, gefehlt ist. Nicht einmal Eines der historischen Bücher möchte ganz frei von Mißverständnissen und unklaren Stellen seyn, da die Sprachforschung hinsichtlich derjenigen Satztheile, deren Kenntniß zur Auffassung des Zusammenhangs selbst einfacher Erzählungen nothwendig ist, dazumal in noch sehr unvollkommenem Zustande war. Wohl hat Luther nie so übersetzt, daß er nicht selber etwas Bestimmtes und Klares dabei gedacht hätte, ja er hat da oder dort tieferen Sinn in die Worte gelegt, als der Urtext bietet; aber bei einer Uebersetzung verlangt man eben vor Allem Treue, man will nicht mehr und nicht weniger, als das Original enthält; in dieser Beziehung aber bleiben wir unleugbar mit unserem Luther hinter mehr als Einer neueren Uebersetzung zurück.

Und dennoch würden wir es derzeit noch für ein Unglück für die protestantische Kirche, ja für ein deutsches Nationalunglück halten, wenn einer der früheren oder neueren Versuche, diese Uebersetzung zu verdrängen, gelungen wäre, wenn sie aufgehört hätte, unsere Volksbibel zu seyn. Wohl haben wir vorhin einen Fall gesetzt, der, wenn er in der Zukunft einträte, einen solchen Schritt möglich machte und rechtfertigte; aber wahrlich auch nur ein so großes Segenswerk wäre so großen Opfers werth. Wir wiederholen nicht, was schon gehörig bekannt ist, wie die namhaftesten unserer deutschen Classiker es selbst rühmten, was sie diesem

Lutherbuche verdankten, wie Schiller daran vornehmlich deutsch lernte, wie Goethe längere Zeit täglich in Luther's Uebersetzung las, um sich an dieser Sprache zu erquicken, zu belehren. Solche Zwecke ließen sich fortwährend erreichen, auch wenn dieses Werk auch nur als historisches Sprachdenkmal stehen bliebe, wenn gleich zu bedenken ist, daß ein Schriftsteller nicht bloß um seiner eigenen Sprachbildung willen ein solches Werk bedarf, sondern daß es ihm von größtem Werthe seyn muß, wenn dasselbe Werk zugleich in den meisten Händen desjenigen Publicums ist, auf das er zu wirken beabsichtigt, indem es eine Brücke bildet zwischen ihm und seinen Lesern. Aber darauf verdient wiederholt hingewiesen zu werden, wie es bewährte Gewährsmänner aufs überzeugendste dargethan, daß unter den wenigen Bindemitteln, welche nicht bloß die protestantische Kirche, sondern die deutsche Nation besitzt, Luther's Bibelübersetzung, und zwar sofern sie Volksbuch ist, in erster Reihe steht. Auch darauf berufen wir uns nicht, wie in denjenigen Theilen und Stücken der Bibel, wo der einfache, klare Sinn des Urtextes kein Mißverständniß zuließ, und dieß trifft ja doch in den meisten Fällen besonders des neuen Testamentes zu, Luther in einer Weise gedollmetscht hat, daß, so lange deutsch geredet und geschrieben werden wird, es nicht besser gemacht werden kann. Solche unübertreffliche Abschnitte könnten und müßten ja immerhin von jeder auch verbesserten Bibelübersetzung unverändert beibehalten werden. Hingegen das möchten wir noch als den Hauptgrund, warum wir diese Uebersetzung so theuer achten, hervorheben, daß wir sie gar nicht bloß als gelehrte Arbeit des Einen, der heiligen Schrift D. M. Luther's, sondern als ein Werk unserer protestantischen Kirche aus der Zeit ihres ersten frischen Lebens und kräftigsten Aufschwungs ansehen, gefertigt nicht allein mit all' der Liebe, Hingebung und Begeisterung, deren nur eine solche Zeit fähig ist, sondern mit einem auf innerer Erfahrung beruhenden Eingedrungenseyn in die Grundwahrheiten

der Bibel. Ein guter Uebersetzer eines Dichters muß selbst Dichter seyn, ein guter Bibelübersetzer muß durch und durch von dem Geiste erfüllt seyn, der in der Schrift weht. Und dieser Geist tritt uns in unserer Uebersetzung entgegen. Die bewegenden Kräfte der Reformation, welche nach unserer Ueberzeugung zugleich die Grundkräfte der biblischen Frömmigkeit sind, erblicken wir darin verkörpert. Ein Reich der Heiligung aus dem Glauben aufzurichten mit evangelischer Geistesfreiheit und in der Art, daß die Grundwahrheit der Schrift schon des alten Bundes vom allgemeinen Priesterthum Leben und Wirklichkeit werde, das ist der Mittel- und Anfangspunct des Protestantismus. Daß unsere Lutherbibel ein gesunder und kräftiger Sproß aus diesem Triebe ist, daß insbesondere eine warme sittliche Liebe zum Volke, als dem ebenbürtigen, zu dem gleichen Reiche berufenen Bruder der Wissenden und Gelehrten, die schwere Arbeit hervorgerufen, darin gestärkt, sie zu einem für die damalige Zeit vollkommenen Ziele geführt hat, das spüren wir ihr an und darum lassen wir sie nicht.

Und ob wir es auch wollten, wir könnten es noch nicht. Denn wenn auch ein Theil des protestantischen Volkes jetzt schon eine verbesserte Ausgabe der Luther'schen Bibel annähme und vielleicht sogar darnach Verlangen trüge, der größere Theil ist noch nicht reif dazu. Nicht als ob wir dazu in demselben Verhältniß ständen, wie die katholische Kirche zu ihrer Vulgata, aber das Band der Pietät, das sich in dieser Hinsicht gebildet hat, besteht einmal und muß bleiben, so lange Luther's Verdienst in seinem Werthe anerkannt bleibt. Daß nun aber diese Pietät gar wohl vereinbar ist mit der Einsicht, diese Bibelübersetzung sey Menschenwerk und einer Vervollkommnung mit der Zeit fähig und bedürftig, wie sie ja auch in einer gewissen Zeit entstanden sey, wissen wohl die gebildeten Leser unserer Kirche; aber diese Ueberzeugung zur allgemeinen zu machen, dazu bedarf es längerer Zeit und sogar mancher Umwege.

Als einen Weg dazu müssen wir nun eben das ansehen, was in dem vorliegenden Werke geschehen ist, daß man nämlich dem Volke den authentischen Text der Luther'schen Bibel in die Hände gibt, wie solches auch die württembergische Bibelgesellschaft in neuester Zeit gethan hat. Dieß hat allerdings auf der einen Seite den Vortheil, daß „damit Luther's Persönlichkeit, deren klares Spiegelbild seine Sprache ist, dem Bewußtseyn unserer Zeit näher gerückt und fester an das Werk geknüpft wird, durch welches er ein unvergängliches Recht auf die Liebe und Dankbarkeit des deutschen Volks erworben hat," und daß somit jene Pietät genährt und gekräftigt wird; auf der andern Seite wird dieß aber sicherlich auch dahin wirken, eine historische Anschauung von dieser Bibelübersetzung mehr und mehr im Volke zu verbreiten. Dieß wird nach unserem Dafürhalten eine nothwendige Folge davon seyn, wenn nunmehr, da auch die bisherigen Ausgaben sich unter dem Volke noch viele Jahrzehnte erhalten, mancherlei Varianten sich auffällig machen beim Lesen in Kirche, Schule und Haus. Noch mehr, gerade das Fremdartige und zum Theil noch Unverständlichere, welches der reine Luthertext darbietet und welchem, wie wir auch bei der vorliegenden Ausgabe voraussetzen, ein verdeutlichendes Register zu Hülfe kommen muß, wirkt überhaupt dem gedankenlosen Bibellesen einigermaßen entgegen, theils führt es zu einer richtigen Ansicht von der Uebersetzung als einer geschichtlich gewordenen. Von da aus ist es dann nur noch ein Schritt zu dem Verlangen, neben, ja statt seinem Luther noch eine andere Uebersetzung zu haben, die geeignet wäre, dem Wunsche nach Verständniß der Schrift im Einzelnen und Ganzen vollständig zu genügen.

So hat es sich uns denn ergeben, daß selbst derjenige Theil des vorliegenden Werks, welchen die Eingangs erwähnten Bedenken am meisten zu treffen scheinen, der Text nämlich, dasjenige leistet, was in unserer Zeit überhaupt zu

leisten möglich ist, ja daß er den Bedürfnissen der protest. Kirche, nicht bloß sofern sie der Vergangenheit Pietät, sondern auch sofern sie den Fortschritten der Gegenwart und den Erwartungen der Zukunft Berücksichtigung schuldig ist, bis auf einen gewissen Grad entgegenkommt. Daß nun aber dadurch demselben Zwecke in positiver Weise gedient werde, hoffen wir durch die nun folgende kurze Besprechung des künstlerischen Theils überzeugend darthun zu können.

Bei Bildwerken der vorliegenden Art bringt es die Natur der Sache mit sich, daß sie neben ihrer Betrachtung von rein technischer Seite eine Beurtheilung nach solchen Gesichtspuncten, die auch der Laie zu fassen vermag, nicht bloß zulassen, sondern sogar fordern. Die Fragen, die hierbei für den Nichttechniker zur Beantwortung offen bleiben, dürften etwa vornehmlich folgende seyn: Ist hinsichtlich der Auswahl desjenigen, was eine bildliche Darstellung erlaubt oder verlangt, das rechte Maß gehalten, nicht zu viel gegeben, nichts Unwesentliches auf störende Weise hervorgehoben, aber auch kein wichtiger Theil der Erzählung übergangen, ist den Katastrophen und Wendungen der Geschichte gehörig Rechnung getragen u. dergl.? Ferner: haben vor allen Dingen die Darstellungen die hier so höchst nöthige Würde und Erhabenheit, sind sie in sich selbst klar, lebendig, ausdrucksvoll, ergreifend, nirgends und in keiner Hinsicht unschön, das sittliche oder ästhetische oder religiöse Gefühl verletzend, was bei Veranschaulichung des so naiven Inhalts gar leicht denkbar wäre; und endlich: läßt sich davon wirklich ein wesentlicher Gewinn für Weckung des Sinnes für christliche Kunst, so wie, was noch wichtiger ist, für Belebung des religiösen Gefühls, der Liebe und Werthschätzung der h. Schrift, ihrer großen Persönlichkeiten wie ihres ganzen Inhalts, ein Segen für die protestantische und wohl auch katholische Kirche Deutschlands erwarten?

Diese Fragen alle können wir beinahe unbedingt bejahen. Es war unstreitig ein richtiger Gedanke, „den in den letzten

Jahrzehnten für ähnliche Unternehmungen herkömmlich gewordenen Weg zu verlassen. Es konnte nicht mehr genügen, eine bunte Reihe von Bildern aus den verschiedensten Epochen und Richtungen der älteren Kunst willkürlich zusammenzustellen und sie durch Stahl-, Kupfer- oder Steinstecher eben so willkürlich vervielfältigen zu lassen." Es war ebenso ein glücklicher Gedanke, „den neuen Aufschwung der vaterländischen Kunst in der Malerei, die zuerst und am glücklichsten ihr ältestes und eigenstes Gebiet — das Religiöse — wieder betreten, zu benutzen und eine Anzahl der besten unter diesen Künstlern für die bildliche Darstellung zu vereinigen, ihre Arbeit durch den Holzschnitt, welcher die eigene Zeichnung des Künstlers ohne fremde Dazwischenkunft zu geben vermag, vervielfältigen zu lassen." Es kann nicht fehlen, daß auf diesem Wege etwas Neues und Selbständiges geschaffen wird, daß einerseits durch die Einheit und Consequenz, die dadurch in das Unternehmen kommt, wie andererseits durch den Reichthum der Bilder, dadurch, daß es möglich wird, alle wichtigen und darstellbaren Stücke der h. Geschichte mit Bildern zu begleiten, das vorliegende Unternehmen die sonstigen sogenannten Prachtbibeln weit hinter sich läßt. Dem klar und richtig gedachten Plane entspricht aber auch die Ausführung im Einzelnen. Die Bilder sind mit wenigen Ausnahmen in den oben angegebenen Beziehungen gelungen zu nennen, zum Theil wirklich meisterhaft. Würde und Erhabenheit auf der einen, Kraft und Lebendigkeit auf der andern Seite möchten wir als ihre Hauptvorzüge bezeichnen; das Naive und Liebliche ist nicht immer so gelungen, wie bei dem Bilde S. 40., der Ausdruck z. B. im Gesicht der Königstochter S. 86. ist verfehlt, wenn gleich der ägyptische Typus desselben gut ausgedrückt ist. Besonders können die Gestalten Noah's und Mosis, mehr noch als die Abraham's, auf die sicherste Wirkung rechnen. Welche Lebendigkeit, Klarheit und edle Natürlichkeit ist in den Bildern S. 10. 11. 14. 16. 18. 20. 21. 26. 33.

36. 51. 58. 64. 76. 84. 87. 107. 126. 129. und einigen andern! Auch die Darstellung S. 43. wäre hierher zu rechnen, wenn sie nicht gegen die orientalische Sitte, die der Text (1 Mos. 24, 64.) selbst andeutet, verstieße. Als einen Beweis, wie tief die Charakteristik gefaßt und wie klar die daraus fließende Wendung der Geschichte veranschaulicht ist, führen wir die Bilder S. 87. und 88. an. Auf dem ersten zückt Moses den Dolch gegen den ägyptischen Peiniger seines Volksgenossen, auf dem zweiten beugt er sich vor der Erscheinung des Herrn im Dornbusch. Welcher empfängliche Beschauer kann sich bei dem ersten Bilde des Gedankens erwehren: ein solcher Moses, zwar warm fühlend die Noth der Brüder, aufopfernd und thatkräftig, aber leidenschaftlich zufahrend, menschlich zürnend und rächend, ist noch nicht fähig, ein würdiges Werkzeug in der Hand des rettenden Gottes zu werden, es bedarf für ihn noch gewaltiger Läuterung und ernster Prüfungszeit, er muß noch in die Wüste und Einsamkeit, um nicht bloß Besonnenheit, sondern vor Allem Demuth vor Gott zu lernen? Daß er aber dieß gelernt, wie klar tritt es uns entgegen auf dem zweiten Blatte! Gott widerstehet den Hoffärtigen, den Demüthigen aber gibt er Gnade, dieser Spruch der Schrift, zwischen den Zeilen der großen Geschichte zu lesen, ist hier mit sicherem Griffel zur anschaulichsten Wahrheit und lebensvollsten Wirklichkeit gemacht. Zu Tadel in ästhetischer Hinsicht geben nur wenige Bilder begründete Veranlassung; am ehesten dürfte die Gestalt, besonders die Haare der Eva (S. 9.) angefochten werden. Mangel an Klarheit der Beziehungen findet sich höchst selten, beinahe jede Gestalt sagt bestimmt, was sie will und bedeutet; nur ein hinsichtlich der Zeichnung, Gruppirung und Charakteristik sonst wohlgelungenes Bild (S. 29.) leidet an diesem Fehler. Schon das, ob etwas an und für sich rein Geistiges, die Verheißung von Zukünftigem, zur bildlichen Darstellung sich eigne, könnte in Frage gestellt werden; daß es aber in der gegebenen Weise nicht zu

der erforderlichen Klarheit gebracht ist, möchte wohl unbestreitbar seyn. Das Kind im Schooß der Sarah — ist es Ismael oder Isak? Soll das andere, welchem die Krone aufgesetzt wird, Isak seyn oder David oder der Messias, und das dritte — soll es ein Engel oder sonst wer seyn? Diese Fragen alle bleiben ungelöst, man merkt die Absicht der einzelnen Gestalten nicht und ist verstimmt. Noch entschiedener aber müssen wir Einspruch erheben gegen die auf nicht wenigen Blättern vorkommende bildliche Darstellung der Gottheit, theils überhaupt, theils in einzelnen besonderen Auffassungen, namentlich S. 5. Man mag sagen, was man will, man mag die Vorgänge der größten Künstler zur Rechtfertigung anführen, oder sich berufen auf die naive Sprache der Bibel selbst, auf ihre anthropopathischen Bezeichnungen und Schilderungen der Gottheit, wie sie von einem schaffenden, ruhenden, Mitleid, Reue, Zorn und Rache empfindenden Gott redet, man mag hervorheben und geltend machen, daß es zur Darstellung wichtiger Vorgänge der biblischen Geschichte unentbehrlich sey, wir können uns durch alle diese oder ähnliche Gründe nimmermehr einreden lassen, daß innerhalb der monotheistischen Religionen eine solche Darstellung würdig oder auch nur zulässig sey. Bekanntlich wurde schon frühe in der christlichen Kirche das mosaische Gebot: du sollst dir kein Bildniß machen u. s. w., aus dem Dekalog gestrichen, zunächst wohl, weil man der Ansicht war, unter Christen sey die Warnung vor Götzendienst im alten Sinne entbehrlich, vielleicht mitunter auch im Interesse der bildenden Kunst; die protestantische Kirche, nicht die reformirte, wohl aber zu unserem Bedauern die lutherische, hat das Gebot gleichfalls in ihren Bekenntnißschriften ausgelassen. Dennoch sind wir der festen Ueberzeugung, daß dasselbe seine volle Geltung hat für ewige Zeiten und daß nimmermehr weder die Religion noch die Kunst etwas dabei gewinnt, wenn man die weislich gezogene Grenze überschreitet; und es möchte nicht zu viel gesagt seyn, wenn man in

ersterer Beziehung etwas positiv Nachtheiliges darin findet, eine störende Alterirung nämlich der Gottesidee.

Wenn wir nun aber auch in diesem Stück das vorliegende Werk einer Verletzung unseres religiösen Gefühls anklagen müssen, so wissen wir es andererseits zu rühmen, daß mit anerkennenswerther Sorgfalt und Zartheit Alles vermieden ist, was gegen das sittliche Gefühl im geringsten anstoßen könnte. Wir können es uns deßhalb nicht versagen, besonders noch lobend hervorzuheben, daß die für Künstler so anziehende Scene „Joseph und Potiphar's Frau" weggelassen ist. Daß dagegen die Darstellung des trunkenen Noah und seiner Söhne nicht fehlt, findet theils in der Bedeutsamkeit jener Erzählung seine Begründung, theils in der edlen Behandlung der Sache seine Rechtfertigung. Doch die Wichtigkeit des künstlerischen Theils in dem vorliegenden Werke, wie nicht minder die so bedeutenden Künstlerkräften schuldige Rücksicht legte uns die Pflicht auf, ihre Arbeit nicht bloß nach denjenigen Gesichtspuncten ins Auge zu fassen, welche der Beurtheilung eines Laien in der Kunst unterliegen, sondern auch das Gutachten eines befreundeten Technikers über die zehn ersten Lieferungen zu Rathe zu ziehen. Wir durchwandern deßhalb den Bildersaal schnell an seiner Hand noch einmal. Derselbe läßt sich folgendermaßen vernehmen: „In der ersten Lieferung sind die Schöpfungstage von Schnorr; sie sind großartig componirt und es ist gewiß in diesen einzelnen Figuren Alles gegeben, was man von solchen verlangen kann. Ob bei dem dritten Schöpfungstage der Regen richtig oder malerisch seyn soll, weiß ich nicht; noch weniger gefällt mir die Haltung des Schöpfers bei dem dritten Tagewerk; auch ist es eigen, daß der obere Theil im Schatten, wahrscheinlich einem Schlagschatten, von den Vögeln herrührend, so schwach, der untere gewiß weniger wichtige so scharf beleuchtet ist. Die andern Bilder von Schnorr gefallen mir gut. Man sieht gewiß jeder Figur an, was sie sagen soll; sehr schön und großar-

tig sind auch in allen die Gewänder. Mehr noch als diese sprechen mich die folgenden Holzschnitte des ersten Heftes an, sie sind meistens von Jäger, mit G. J. bezeichnet. Diese lassen wohl nichts zu wünschen übrig. Sehr schön und lebendig gezeichnet ist auch der Bau der Arche. Bei dem Bilde der Sindfluth gefällt mir besonders die vordere weibliche Figur und die Vertheilung von Licht und Schatten; auch ist es sehr gut geschnitten. Noah's Opfer ist ebenfalls prächtig, auch Noah und seine Söhne; doch bei letzterem wohl der Gegenstand schlecht gewählt. Die Strähnber'schen Sachen im zweiten Heft sind geringer, es fehlt das Einfache, Edle der Jäger'schen, manchmal haben Figuren und Gewänder fast etwas vom Zopfstil, besonders beim ersten Bild. Die mit FS. bezeichneten sind wahrscheinlich von Schnorr. Abraham's Verheißung finde ich auch nicht besonders lobenswerth, die Figuren sind sogar etwas „strumpig." Abraham's Fürbitte für Sodom finde ich gut, nur hat der Engel sehr plumpe Füße. Sehr gut ist wieder Loth's Flucht. Auf dem nächsten Bilde sieht Hagar aus wie eine Diana. Bei Rebekka am Brunnen ist die Figur dieser sehr schön. Auf dem letzten Bilde dieser Lieferung, wo Isak den Jakob segnet, gefällt mir Rebekka nicht ganz; sie horcht zwar, stützt sich aber sehr gezwungen auf Jakob, auch ist an Isaks Füßen die Draperie schlecht. Im dritten Hefte ist auf dem ersten Bilde „die Himmelsleiter" Jakob's Figur prächtig, aber die ihn umgebende Draperie ist schlecht. Auf dem nächsten Bilde sind die Figuren der Rahel und Jakob's ganz gelungen. Auch „Jakob bei Laban" ist ein prächtiges Bild, sowohl die weiblichen Figuren, als auch „Jakob, mit Laban unterhandelnd." Außerordentlich schön sind auch die drei letzten dieser Lieferung aus Joseph's Geschichte, besonders „Joseph vor Pharao." Bloß den Joseph selbst auf seinem Wagen halte ich nicht für schön. Im vierten Heft ist das Bild, „wie Joseph seine Brüder wieder erkennt", so, daß es nicht schöner seyn könnte, es ist eines der besten, sogar der Ausdruck der Köpfe, der häufig beim Holzschnitt

verloren geht, ist sehr gut, das Ganze ist voller Leben: Eben so schön in seiner Art ist Jakob's Begräbniß. Die „Dienstbarkeit der Aegypter" von Schnorr ist auch eine der gediegensten Sachen, obgleich es nicht so gefällig gruppirt ist; besonders schön ist der unter der Last zusammensinkende Greis, auch der Tragende ist voller Leben. Bei der „Findung Mosis" sind die beiden vorderen weiblichen Figuren schön, an Einer jedoch die Draperie mißlungen; steif scheint mir die Königstochter zu seyn. Das nächste: „Moses als Rächer" von Schnorr, ist eigenthümlich componirt, jedoch die einzelnen Figuren voller Leben. Im nächsten Hefte folgen drei ausgezeichnete Sachen auf einander, „das Osterlamm, der Uebergang übers rothe Meer und der Quell in der Wüste"; das letztere ist mir neben der Wiedererkennung Joseph's das liebste von allen. Wie schön ist das Erstaunen und die Freude ausgedrückt, wie ausgezeichnet der beinahe verschmachtete Knabe, dem ein Alter mitleidig die Schale füllt; auch sind die Schatten- und Lichtmassen so gut zusammengehalten. Prachtvoll ist auch, wie „Moses die Gesetzestafeln bringt"; wie gut ist das ausgedrückt, daß ihn die Kinder Israel nicht ansehen können, und wie ehrfurchtsvoll fallen sie vor ihm nieder! Im neunten Heft ist „Josua und Kaleb" etwas langweilig, aber was kann man mehr aus diesem Gegenstand machen? Sehr gut ist wieder „die eherne Schlange." Das geringste von allen ist ohne Zweifel das folgende. Weder der Ausdruck im Gesichte Bileam's, noch die Zeichnung des Engels sagt mir zu; der Esel aber sieht nicht aus, als ob er Fleisch und Blut hätte.

„Ich glaube," schließt diese mit der größten Unbefangenheit abgegebene befreundete Stimme, „daß, wenn auch nicht immer, doch meistens meine Ansicht so ziemlich richtig ist. Viele Holzschnitte, über die ich nichts Besonderes sagen könnte, als daß sie gut sind, habe ich übergangen. Im Allgemeinen sind aber alle gut. Daß einige weniger gefallen, bringt auch meistens schon der Gegenstand mit sich; gewiß

aber darf man annehmen, daß noch keine Bibel existirt, welche in künstlerischer Beziehung mit dieser concurriren könnte. Sehr begierig bin ich auf die Sachen des neuen Testaments, sie sollen ausgezeichnet sein; ein Freund von mir hat sie gesehen." Und so müssen wir, abgesehen von der obigen Ausstellung, unser Urtheil über den künstlerischen Bestandtheil des vorliegenden Werks dahin abgeben, daß dadurch wichtige Zwecke und theure Interessen der christlichen Kirche auf erfolgreiche Weise gefördert werden, indem wir hier die großen Thatsachen der heiligen Schrift, ihre Helden des Glaubens und der That in würdigen, tief sich einprägenden Gestalten und edlem Bildwerk vor unsere Blicke geführt sehen. Es kann nicht fehlen, daß einestheils dadurch Liebe zum Worte Gottes und Werthschätzung seiner erhabenen Geschichte gepflanzt und genährt wird auch in solchen Kreisen, denen es sonst oft ferne bleibt, da sie vermöge ihrer Geschmacksbildung verlangen, daß edler Inhalt auch in schöner Form sich darbiete, was bis daher so oft nicht der Fall war, und anderntheils, daß damit bei Solchen, bei denen christlicher Sinn und Liebe zur Schrift bereits Wurzel gefaßt hat und einheimisch geworden ist, ohne daß jedoch die Empfänglichkeit für das Schöne und das ästhetische Gefühl in entsprechendem Grade die ihm gebührende Pflege gefunden hätte, diesem Mangel abgeholfen und der christlichen Kunst eine Stätte bereitet wird. Vornehmlich schlagen wir hoch an den Gewinn, welchen das Werk für religiöse wie für ästhetische Bildung in pädagogischer Beziehung zu bringen sich versprechen darf. Wohl dem Hause, dessen Kinderkreise vergönnt wird, die Gegenstände seiner heiligsten Verehrung und frommer Nacheiferung, welche die Schrift bietet, in so edler Gestalt in die zarten Gemüther zu prägen, und wo religiöse und Geschmacksbildung nicht, wie sonst so oft, in Widerspruch mit einander, sondern in schönem Bunde sich zu entfalten in den Stand gesetzt wird! Und wenn dann ein mehr abgeleiteter Nutzen an unser Werk sich knüpft, daß

nämlich dasselbe bei seinem billigen Preise nur etwas vermöglicheren Familien mit Recht willkommen seyn wird zur Spende an Geburts- oder Namenstagen, als Weihnachts- oder Neujahrs- oder Hochzeitsgabe und eben damit mancherlei unnöthigen Luxusgegenständen, die Geist und Gemüth ganz unberührt lassen, die Mittel entzieht und an ihre Stelle tritt, so wollen wir auch solchen überzähligen Gewinn nicht für gering und unwichtig halten. Denn gestehen wir es uns nur, es läuft in diesen Dingen, wir meinen jene Luxusgaben von meist auswendiger Natur, erstaunlich viel Gedankenlosigkeit und unziemliche Verschwendung mit unter, die eben so wenig unserer Bildung, als dem echten christlichen Mitgefühl für der Brüder Noth zur Ehre gereicht. Luxus irgend welcher Art ohne Sinn und Geist, ohne den geringsten Anflug von Bedeutung für den inneren Menschen, ohne seelenveredelnden Einfluß ist Unbildung, ist Sünde. Mit Gesetzen ist diesem Unfug, einem leidigen Nebengänger gesegneter Friedensjahre, nicht beizukommen, auch mit Vereinen nicht; aber zu beschränken ist derselbe am allermeisten dadurch, daß die Kunst sich mehr und mehr herbeiläßt, auch denjenigen Kreisen Würdiges zu bieten, die nicht Mittel genug haben, um Häuser und Zimmer und Schränke mit Kunstwerken im Großen zu zieren, die aber doch, wenn sie am rechten Puncte gefaßt werden, nicht unempfänglich und abgeneigt sind, dem Schönen in ihrer Mitte nach ihren Kräften zu huldigen. Und irren wir nicht, so ist es als ein besonders glücklicher Wurf zu betrachten, daß mit unserem Werke das betreffende Publicum an seiner anerzogenen Vorliebe für seine Bibel gefaßt wird, obschon leider auch hier der beliebte Hang zum Zurschautragen gerade von Dingen, die in den Kreis der Frömmigkeit gehören, der guten Sache sich an die Fersen hängen wird. „Auch über Rom geht der Weg nach Golgatha," sagte einmal ein ehrwürdiger Verstorbener. So müssen bei Manchen oft gar wunderliche Wege dazu führen, christlicher Bildung bei sich Zugang zu gönnen. Dem hier

eingeschlagenen Wege muß sicherlich jeder Unbefangene seinen Beifall und Dank zollen und seinen Segen anwünschen.

Dieser erfreulichen Pflicht hat Ref. in seinem Theile nachzukommen gesucht schon durch die im Bisherigen ausgesprochene Anerkennung. Doch den gewinnbringendsten Dank empfängt man ja von demjenigen, der uns nicht bloß lobt ob dem, was wir sind und geleistet haben, sondern der uns auch sagt, was wir sollen, der uns nicht verschweigt, was er an uns vermißt, nicht verhehlt, was er billigerweise von uns erwartet. Auch dieser Obliegenheit uns nicht zu entziehen, sind wir einem so bedeutenden Werke schuldig, zumal da auch noch von einer andern Seite her eine Aufforderung hierzu vorliegt.

Bei schärferer Prüfung nämlich verbirgt es sich nicht, daß auch nach allem dem, was zur Rechtfertigung des Luthertextes und zur Beseitigung der Eingangs erwähnten Bedenken gesagt wurde, die obige Beweisführung nicht vollkommen überzeugend ist. Wohl die meisten unserer Leser mögen immerhin noch eine gewisse Unruhe und Unbehaglichkeit in sich verspüren, als ob ein Theil des Stachels noch nicht beseitigt wäre. Und dem ist auch so; wir müssen zugestehen, daß im Bisherigen allerdings jene Bedenklichkeiten gegen das vorliegende Werk nicht vollständig widerlegt, die anfängliche Unruhe nicht ganz zur Ruhe gebracht ist. Jene Bedenken, nur scheinbar durch die heraufbeschworenen Manen Luther's, durch die Erörterung über die Schwierigkeit der Sache überhaupt und insbesondere in gegenwärtiger Zeit, durch die Hinweisung darauf, daß ja der Abdruck des reinen Luthertextes selbst den Wünschen des Fortschritts in die Hände arbeiten müsse, zurückgewiesen, erheben sich mit verstärkter Macht und nöthigen uns, ihnen nochmals Rede zu stehen. Es ist ja, wird entgegnet werden, anerkannte und zugegebene Thatsache, daß Luther's Uebersetzung vielfach undeutlich, unverständlich, ja verfehlt ist und daß sie dieß in noch höherem Maße ist in dem wiederhergestellten reinen Text. Wiederum ist es Thatsache,

daß Bibellesen und Bibelkenntniß unter dem protestantischen deutschen Volke eher im Abnehmen als Zunehmen begriffen ist und daß namentlich Viele unter den gebildeten Ständen und selbst Solche unter ihnen, welche christlichem Leben nicht fremd, sondern demselben zugethan sind, und ob sie auch Luther's Verdienst hoch genug halten, dennoch, wenn sie ehrlich seyn wollen, nicht sagen können, daß ihnen die Bibel, die Lutherbibel das liebste Buch sey, daß sie gerne und oft und in allen Theilen derselben so eifrig lesen und mit derjenigen Befriedigung, die sie von derselben erwarteten. Bei der angeblichen Werthschätzung und Bedeutung unserer Volksbibel läuft erstaunlich viel Selbsttäuschung und Unwahrheit mit unter. Man gehe nach England oder noch lieber nach Schottland; wie ganz anderer Kenntniß der Bibel, anderer Lust und Liebe zu ihr begegnet man in diesen protestantischen Ländern! Man liest dort in sehr vielen Familien oft und gerne auch im häuslichen Kreise in seiner Bischofsbibel, nimmt aber bei dunkleren Stellen auch diesen oder jenen neueren Ausleger zu Hülfe. Warum das? Nun eben, weil die englische Bibelübersetzung die mancherlei Vorzüge theilweise bereits hat, die wir noch an der Luther's vermissen, und weil deßwegen so wie in Folge anderer Umstände der Trieb, sich über Dunkelheiten zu belehren, erwacht und gehörig genährt ist. Gerade dieser Trieb aber ist bei uns fast systematisch darnieder gehalten, weil die erste Grundlage zu seiner Entfaltung, eine nur einigermaßen durchaus verständliche Uebersetzung, fehlt und weil in den neueren Bibelausgaben nicht einmal so viel geschieht, wie in früheren Zeiten, um auch nur die schwerverständlichsten Stellen durch gegebene Winke aufzuklären. Daß es noch nicht an der Zeit sey, für derlei Bedürfnisse Fürsorge zu treffen, ist bekanntlich nur die Ausflucht träger, wo nicht gar böswilliger Geister, die man in gar vielen Dingen, welche bei uns anders seyn sollten, als längst abgenutzten Spruch nachgerade bis zur Uebersättigung gehört hat. Eine klar erkannte Wahr-

heit kann jeden Tag ihr Wiegenfest feiern, so man nur den rechten Willen dazu hat. Wohl mag die Zukunft noch Besseres bringen; aber wann wird das anders seyn? Nun so gebe man einmal, was man Besseres geben kann, lege wenigstens Hand ans Werk, zeige doch, daß man ernstlich will, lege die Axt an die Wurzeln des lange genug großgezogenen Baumes schädlicher unprotestantischer Vorurtheile. Und endlich, wer sonst soll einen solchen Anfang machen, als eine Buchhandlung, welcher so viele Mittel zu Gebote stehen und welche sonst auch zeigt, daß sie denjenigen freien Blick hat, der nöthig ist, um im Kampfe mit Herkommen und unfreier Stabilität ein edles Nationalwerk, wenn auch noch nicht zum Ziele zu führen, doch wenigstens wesentlich zu fördern, eine Buchhandlung, welche, wenn sie nicht weiter geht, als zu schönen Bildern einen unverständlichen Text zu liefern, offenbar nicht dem Fortschritt, sondern dem Rückschritt huldigt?

So lassen sich also die früheren Einwendungen, Anklagen und Wünsche mit noch lauterer Stimme vernehmen und unsere frühere Erörterung scheint nicht weiter geführt zu haben, als dazu, daß etwa zugegeben wird, es dürfte allerdings eine abschließende neue Bibelübersetzung für das deutsche Volk in gegenwärtiger Zeit noch nicht möglich seyn, die Befriedigung der anderen Wünsche aber könne und müsse man von der Verlagshandlung dieses Unternehmens erwarten. Wir wären in der That in nicht geringer Verlegenheit diesen Einreden gegenüber, wenn wir nicht selbst auch nahezu alle diese Wünsche theilten. Denn allerdings, um nunmehr rund unsere Meinung zu sagen, wollen wir den Sätzen, die wir oben jenen Bedenken entgegenstellten, mit nichten eine weitere Beweiskraft zugeschrieben wissen, als um darzuthun, daß es noch nicht an der Zeit sey, Luther's Werk aus seinem bisherigen Recht zu verdrängen und jetzt schon mit einer neuen verbesserten Uebersetzung abzuschließen. Dieß halten wir vielmehr für die schwerste und

letzte Aufgabe in dieser Angelegenheit, womit in einer für uns noch nicht bestimmbaren Zukunft geschlossen, nicht aber angefangen werden kann. Die Gründe hierfür, aber auch nur hierfür, dürfte unsere frühere Erörterung erschöpfend dargethan haben.

Nun aber, daß unsere Zeit nicht reif, daß es nicht dringendes Bedürfniß des deutschen Volkes sey, so weit es nur immer dermalen möglich ist, etwas Erkleckliches und Durchgreifendes für das Verständniß der Schrift zu thun, die ersten Grundlagen für jenes oben geschilderte Bibelwerk zu legen, haben wir entfernt nicht behauptet. Vielmehr ist unsere feste Ueberzeugung, daß, so gewiß, als eben jetzt schon köstliche Schätze für diesen Zweck in großer Menge bereit liegen im Schooße der deutschen Wissenschaft und Kirche und es nur der rechten Wünschelruthe bedarf, um sie zu heben und zu segensreichem Gewinn für unser Nationalleben zu verwenden, ebenso auch jetzt schon die Zeit da ist, um mit vereinter Kraft und großer Energie die erste Hand ans große Werk zu legen. Wahrlich darnach dürstet die deutsche protestantische Kirche unserer Tage wie ein lechzendes Ackerfeld. Manche edle Kraft ist, wie wir gesehen haben, bereits thätig in dieser Richtung, Vieles ist mit zersplitterter Arbeit in diesem Dienste versucht, aber etwas Durchgreifendes, Durchschlagendes ist nur vereinten Kräften möglich, ein Centrum ist nothwendig, das die edlen vorhandenen Stoffe alle krystallisirend um sich zusammenschießen läßt. Und dieses Centrum ist gefunden. Die Bibelanstalt einer Buchhandlung, die bereits eine so schöne Probe vorlegt, wie sie die Kunst der Zeit in gemeinsamer Handreichung für den hohen Zweck zu verwenden weiß, wird auch in derselben Weise die Kräfte der Wissenschaft zu vereinigen wissen; sie wird und kann nicht auf halbem Wege stehen bleiben. Anzuknüpfen an den ersten Ring und, wenn auch nicht zu schließen, doch um ein Gutes weiter zu fördern die köstliche Kette eines großartigen Bibelwerks, ist sie nicht nur

ihrer eigenen Würde überhaupt, sondern dem Werke, das sie begonnen hat, selber schuldig. Sie kann doch ihren Lesern, den gebildeten Kreisen des deutschen Volks, nicht bloß Gemüth und Geist erhebende Bilder bieten mit einem Texte, dessen theilweise Unverständlichkeit, wenn ihr nicht zu Hülfe gekommen wird, den Werth des Kunstwerks selbst herabsetzen würde, da diejenigen Klassen des Volks, denen allein die Mittel zu Gebote stehen, sich das Werk anzuschaffen, nicht gewohnt sind, an Unverstandenem sich zu erquicken und zu erheben. Zu weiteren das Verständniß der Bibel fördernden Werken drängt nicht bloß die innere Nothwendigkeit der Sache und der Ruf der Zeit, sondern, schon mehr äußerlich betrachtet, macht, wie wir gesehen haben, die hinsichtlich des reinen Luthertextes getroffene Wahl vor allen Dingen ein denselben erklärendes Wortregister zum Bedürfniß. Noch mehr: die Verlagshandlung hat sich selbst die Forderung auferlegt, ganz in ähnlicher Weise, wie wir es oben als den Vorhof eines deutschen Bibelwerks bezeichnet haben, die ersten weiteren Schritte in der Sache zu thun, sofern sie nämlich verspricht, andere die biblische Archäologie erläuternde Bilder später in einem besonderen Werke zu geben, das sich dem vorliegenden anschließen und die Aufgabe haben soll, rein landschaftliche oder jene Gegenstände darzustellen, die auf das Gebiet der Wissenschaft gehören. Denn wenn schon die biblischen Bilder ohne verständlich gemachten Text an Werth verlieren würden, so gilt dieß noch mehr von solchen archäologischen Bildwerken; sie fordern nothwendig einen sie erläuternden Commentar. Was ist dieß aber Anderes, als der Anfang zu einem Werke, das sich von selber zu dem oben von uns bezeichneten alphabetischen Sachregister gestalten muß? Wie nämlich schon hinsichtlich dieser versprochenen Darstellungen der biblischen Alterthümer mit Zuversicht vorausgesetzt werden darf, daß die Verlagshandlung Alles aufbieten wird, nur Solches zu geben, was dem Stand der neuesten so bedeutenden Forschungen über Land

und Volk, Leben und Kunst des biblischen Alterthums entnommen ist, so werden auch die durch diese Bildwerke nothwendig gemachten Erläuterungen einestheils sicherlich auf der Höhe der Wissenschaft unserer Gegenwart stehen, anderntheils müssen den geographischen und sonstigen sachlichen Artikeln mit innerer Nothwendigkeit historische sich anschließen. Dieß wäre somit der erste Schritt in der Sache, den diese Unternehmung selbst schon zu thun innerlich gezwungen ist. In nicht zu ferner Zeit kann damit ein gewisses Ziel erreicht werden. Dann möge es etwa Aufgabe des kommenden Jahrzehnts seyn, in Nachträgen alle durch den Luther'schen Text geforderten Verbesserungen der Uebersetzung nebst einem fortlaufenden Commentar zu geben, dessen Aufgabe wäre, über das Einzelne sowohl als den Zusammenhang der Schriften der Bibel in sich selber und mit anderen dasjenige klare Licht zu verbreiten, welches die Bibelwissenschaft unserer Tage angezündet hat. Auch mit der Sammlung der Goldkörner von erbaulichen Winken kann zu jeder Zeit begonnen werden. Wann dann aber endlich der Tag kommt, daß an die Uebersetzung selbst, als den Schlußstein des Ganzen, mit sicherem Erfolg des Gelingens und mit wirklicher Aussicht, in ganz Deutschland damit durchzudringen, Hand angelegt werden könne, wagen wir nicht zu bestimmen.

Und so nun erst und unter diesen Bedingungen haben wir vollen Grund, das vorliegende Unternehmen dreimal willkommen zu heißen, wenn wir es begrüßen dürfen als den hoffnungsreichen Anfangspunct eines großen Bibelwerks, in welchem wir das Kleinod wie den Segen deutscher Nation und ein Werk erblicken, das der Verlagshandlung den Dank der Mitwelt und Nachwelt zueignet und womit dieselbe ihren Verdiensten um die deutsche Litteratur die schönste Krone aufzusetzen sich versprechen darf.

Schönthal. L. Mezger.

2.

Die Theosophie Friedrich Christoph Oetinger's nach ihren Grundzügen. Ein Beitrag zur Dogmengeschichte und zur Geschichte der Philosophie von D. Karl August Auberlen. Mit einem Vorwort von Richard Rothe, großh. bad. Kirchenrath, D. und Prof. der Theologie in Heidelberg rc. Tübingen, Verlag und Druck von L. Fr. Fues. 1847. S. XXXII. u. 698. gr. 8.

Der bedeutende Zuwachs, dessen sich die Wissenschaft seit der Mitte des funfzehnten Jahrhunderts zu erfreuen hatte, wirkte bekanntlich anfangs auf den Geist nur wohlthätig anregend und erweckend, wie denn das Reformationszeitalter eine so große Zahl durch die höchste Kraft des innern Lebens ausgezeichneter Männer aufzuweisen hat. Nur zu bald aber erlosch dieses Feuer der Begeisterung und war von jener belebenden Wirkung, welche die neu herzugebrachten Erkenntnisse zuvörderst hervorgerufen hatten, kaum mehr eine Spur zu finden. Den Grund hiervon will man theils in den religiösen und kirchlichen Streitigkeiten finden, welche sich zwischen Katholiken und Protestanten und wieder bei diesen gegen einander selbst erhoben, und es ist auch die lähmende Wirkung nicht zu verkennen, welche Zerwürfnisse gerade dieser Art mit sich führen. Eben dieselben hatten dann jenen verderblichen Bürgerkrieg zur Folge, welcher dreißig Jahre lang wüthete und so viele gute Anstalten vernichtete, so viele edle Kräfte verzehrte und eine geistige Ermattung unausbleiblich zur Folge haben mußte. Es läßt sich aber auch nicht verkennen, daß die Art und Weise, wie eben jene Religionsstreitigkeiten geführt wurden, ein bereits schon eingetretenes Versinken des Geisteslebens beurkunde, so daß man wohl nach einer noch tieferen Ursache dieses

Verfalles zu forschen sich genöthigt sieht. Diese liegt aber ohne Zweifel gerade in dem immer reichern und reichern Zuströmen neuer Erkenntnisse, womit dem Geiste allerdings Stoff geboten wurde zu einer mit der Zeit zu erreichenden höheren Entfaltung, den er aber nicht sofort zu bewältigen, sich zu assimiliren vermochte. Er verhielt sich hierbei ungefähr wie eine Flamme, über welche eine Menge neuen Brennmateriales gelegt wird, so daß sie unter demselben wie erstickt scheint und höchstens nur in einzelnen Strahlen oder Funken sich noch lebendig erweisen kann.

Die sogenannte Polyhistorie belastete von der Mitte des siebzehnten bis zur Mitte des achtzehnten Jahrhunderts den Geist mit einem bleiernen Gewichte, und so gewahrte denn auch derselbe nirgends etwas Anderes, als bloße Masse, bloßen Stoff. Eine todte, mechanische Ansicht der Dinge wurde überhaupt in allen Gebieten menschlichen Strebens herrschend, und sofern hierbei die Rechte des Geistes sich etwa noch geltend machen wollten, so geschah dieß nur in Gestalt eines von dem Stoffe selbst allzu sehr gebundenen Formalismus. Wir brauchen in dieser Hinsicht nur auf die Kunsterscheinungen jener Zeit hinzuweisen, in welchen nur zu sehr eine crasse Manier ersichtlich ist, oder auf die schöne Litteratur und deren Absurditäten in der nürnberger und in der zweiten schlesischen Dichterschule, oder auf die durchaus verwerfliche Staatskunst und Staatsweisheit dieser Periode. Ganz besonders aber mußte sich diese Geistlosigkeit in der Wissenschaft kundgeben, welche nirgends zur eigentlichen, lebendigen Wurzel der Erscheinungen zu dringen wußte, sondern bloß an dem äußerlich Gegebenen hängen blieb und nur etwa dieses in seinen äußern gegenseitigen Beziehungen zu erfassen bemüht war. Namentlich gilt dieß von der Naturwissenschaft, welche das körperliche Universum nur als eine künstliche Aneinanderhäufung todter Materietheilchen betrachten und dasselbe nur auf äußerliche, mechanische Weise in Bewegung gesetzt sich denken zu müssen wähnte. Nachdem

in der Theologie schon früher, gleich nach dem Hinscheiden der Reformatoren, der alte Scholasticismus, der ja ebenfalls auf einem Uebergewicht des bloßen Stoffes beruht, sich wieder erneuert hatte, so konnte es wohl nicht fehlen, daß die Dogmatik unter den angegebenen Einflüssen immer entschiedener ihre Lebendigkeit einbüßen und am Ende in eine Kraftlosigkeit und Erstarrung versinken mußte, welche das Zerfallen ihrer damaligen Gestalt unzweifelhaft voraussehen ließ.

Die Leibnitz-Wolfische Philosophie enthielt Momente genug, die einen solchen Umsturz herbeiführen konnten, die sogenannte mathematische Methode jedoch, welche ebendieselbe in Gang brachte, war, als ein abermaliger Scholasticismus, immerhin geeignet, diese Katastrophe für einige Zeit noch abzuwehren. Als aber diese Philosophie allmählich ihre vormalige Strenge aufgab und einen völlig populären Charakter annahm, da machte sich mit vollem Nachdruck der angebliche gesunde Menschenverstand geltend. Der Geist warf so vieles Hohe und Tiefe, woran ihn bisher nur eine äußere Macht, die Autorität der Kirche, festgehalten hatte, hinweg und gedachte von nun an nichts mehr als Wahrheit anzuerkennen, von dessen Realität er sich nicht durch die äußere Anschauung oder aus bestimmten Gründen zu überzeugen vermöchte. Dabei zeigte er sich aber noch keineswegs fähig, in seine innern Tiefen einzugehen, um von da aus zu neuen, großartigen und abermaligem Untergang weniger ausgesetzten Eroberungen sich hinleiten zu lassen, sondern er begnügte sich damit, unter entschiedener Verwerfung desjenigen, was ihm in Folge der neu gewonnenen sprachlichen, geschichtlichen oder naturhistorischen Gründe zweifelhaft geworden war, aus der großen Masse der um ihn her ausgebreiteten geistigen Materialien auszuwählen, was ihm gerade beifallswürdig erschien, und es zu einem leidlichen Ganzen zu verknüpfen.

Dieser rationalistischen so wie der altkirchlichen Denkweise gegenüber hatte sich aber, auf den Grund früherer Leistungen

auf dem Gebiet religiöser Erkenntniß, namentlich der geistigen Anschauungen Jakob Böhme's, an verschiedenen Orten Deutschlands, am gediegensten und kräftigsten in Würtemberg durch den Prälaten Friedrich Christoph Oetinger eine philosophisch-theologische Richtung ergeben, welche dem Wesen nach mit der altkirchlichen harmonirte und deren Grundlehren mit der größten Entschiedenheit festhielt, zugleich aber sowohl durch deren tiefere und lebendigere Auffassung, als auch ihre breitere und weitere Anwendung gegen jene Einwürfe sich gesichert fühlte, welche von rationalistischer Seite her gegen dieselbe erhoben wurden. Doch diese Bemühungen blieben zunächst ohne bedeutenden äußern Erfolg: von den herrschenden Parteien wurden sie entweder gar nicht beachtet, oder so arg mißverstanden, daß diese zu ihrer Verspottung und Verhöhnung auf alle Weise sich berechtigt glaubten. Nur eine verhältnißmäßig kleine Zahl wendete sich diesen Bestrebungen zu ihrer eigenen Erquickung und Beruhigung, und ohne ihnen eine allgemeinere Wirksamkeit erwerben zu können, mit inniger Liebe in stiller Verborgenheit zu.

Die hauptsächlichste Eigenthümlichkeit dieser Oetinger'schen Denkweise besteht darin, daß sie das Wesen des Geistes nicht in der gewöhnlichen, von Cartesius auf die äußerste Spitze getriebenen Abstraction erfaßt, sondern die Leiblichkeit als dessen nothwendiges Correlat, beide also, Leib und Geist, als wesentlich zusammengehörend betrachtet und demzufolge auch dem höchsten, dem unendlichen Geiste eine Leiblichkeit zuschreibt. Doch ist diese Leiblichkeit nicht von der Art, welche unsere gegenwärtige Sinnesanschauung einzig und allein uns darstellt, nicht eine rohe, dem Wesen des Geistes in so vielfacher Beziehung entgegengesetzte und für diesen undurchdringliche, sondern mit demselben durchaus harmonirend, ihm völlig entsprechend, ganz von ihm durchdrungen und darum licht, rein, lauter, über die Beschrän-

kung des irdischen Raumes erhaben, dem Leibe des verklärten Heilandes ähnlich.

Gleichwie aber die Leiblichkeit Gottes in ewiger Herrlichkeit besteht, so wollte Gott auch eine weite und reiche Welt ins Daseyn rufen, deren mannichfach abgestufte Glieder durch gegenseitige Lebensmittheilung sich selbst gewissermaßen ergänzen und durch innige, wesentliche Vereinigung des Schöpfers mit ihr zur höchsten Seligkeit erhoben werden sollten. Doch, in Folge des Abfalls eines großen Theils ihrer vornehmsten Glieder, drang in diese schöne Welt, welche der Realisirung der ihr zum Grunde liegenden göttlichen Idee so nahe stand, eine Zerrüttung ein, und wurde in ihr nun die Finsterniß und der Tod herrschend. Nächst der Empörung des Thronengels war es namentlich die Sünde des Menschen, durch welche die Natur aus ihrer paradiesischen Herrlichkeit in den Zustand ihrer gegenwärtigen Unreinheit und Verworrenheit herabgezogen wurde. Beide, die Natur und der Mensch, würden, sich selbst überlassen, in ein noch tieferes, in ein grenzenloses Verderben gestürzt seyn, wäre ihnen nicht gleich von Anbeginn die Gnade Gottes in Christo zu Hülfe gekommen. So aber ist der Heiland, noch vor seiner leibhaften Erscheinung auf Erden, geistig in das Weltall eingegangen und hat dasselbe vor dem ihm drohenden Unheil bewahrt. Nachdem er sich hierauf der Menschheit wesentlich einverleibt hatte, so hat er durch seinen thätigen und leidenden Gehorsam das Versöhnungs- und Erlösungswerk vollbracht und insonderheit in Folge der Auflösung seiner irdischen Leiblichkeit den Grund zu unserer eigenen Verklärung und zur Verklärung des ganzen Universums gelegt, welche, nachdem hienieden der Keim dazu in der Heiligung bei uns gelegt worden, am Ende der Tage zur Vollendung gebracht und hiermit die Welt in die innigste, seligste Lebensgemeinschaft mit Gott eingeführt werden soll.

Es ist leicht abzusehen, daß bei dieser Anerkennung einer höheren, über die irdisch degenerirte hinaus liegenden Natur

und bei solcher universellen kosmischen Auffassung des Christenthums die Bibel in einem viel realleren Sinn verstanden werden konnte, als dieß möglich ist, wofern man, dem Spiritualismus ergeben, die Leiblichkeit nur im Gegensatze vom Geist, folglich als ein nur Abzustoßendes und Auszusondernedes ansieht. Wiederum läßt sich aber auch wohl begreifen, daß die rationalistische Periode, in welche gerade Oetinger's Leben fallen sollte, für die Anerkennung seiner Bestrebungen und Leistungen nicht sehr geeignet seyn konnte. Es mußten erst gar mancherlei Anstrengungen gemacht, gar mancherlei Wege versucht, gar viele Vorurtheile erst beseitigt, sehr wichtige Einsichten erst gewonnen werden, wenn sich genugsame Anknüpfungspuncte zur wirklichen Aneignung jener Grundgedanken ergeben sollten. So Vieles in dieser Beziehung von Seiten der Philosophie zu leisten war, eben so viel und vielleicht noch mehr war hierin, was bisher vielleicht noch nicht genugsam anerkannt worden ist, solchen Männern zu danken, welche sich hauptsächlich auf dem Gebiete der schönen Litteratur Ruhm erworben haben.

Das erste Erforderniß war der Sturz der seichten Popularphilosophie, welche der negativen Richtung in der Theologie so großen Vorschub geleistet hatte; und dieses Verdienst erwarb sich der große Kant, der bei dem sittlichen Ernst, der ihn beseelte, und bei der bewunderungswürdigen Energie des Gedankens, welche ihn auszeichnete, seine Zeitgenossen einer größeren Tiefe wieder entgegenführte und an so manchen Stellen seiner Philosophie, namentlich in der Lehre von dem Dinge an sich sehr wichtige Anhaltspuncte zur Wiederaufnahme des Christenthums darbot. So wenig aber Kant selbst diese Momente hiefür wirklich benutzte, so geschah dieß auch von seinen Anhängern unter den Theologen nur in sehr beschränkter Weise. Kant verharrte als bei dem schlechthin Gewissen nur bei seinem kategorischen Imperativ, und erst Jacobi machte aufmerksam darauf, daß

als ein eben so Gewisses und als die Grundlage dieses Imperatives selbst der dem menschlichen Geist und Gemüth an- und eingeborne Glaube an Gott anzusehen sey.

Indem Jacobi so lebendig von dieser Wahrheit durchdrungen war, daß er aus vollem Gefühl erklären konnte, es sey ihm das Daseyn Gottes so gewiß, ja selbst gewisser, als das eigene Daseyn, so war hiermit das so lange verschlossene Reich der Ideen wieder eröffnet, und nun wenigstens die höchste der Ideen wieder ins Licht gesetzt, hierin aber die erste Bedingung zu einer tieferen und nicht mehr auf bloßer äußerer Autorität ruhenden Anerkennung des Christenthums gegeben. Es ist bekannt, daß Jacobi die Ueberzeugungen seines Freundes Claudius von der Wahrheit der besonderen Lehren und Thatsachen der Bibel nicht theilte: bei allem Adel der Gesinnung, ja bei seiner ausgesprochenen Sehnsucht nach einem solchen gläubigen Sinn wußte er sich doch denselben nicht anzueignen; es fehlten ihm die erforderlichen Mittelbegriffe. Zum Theil hätte er dieselben bei einem andern ihm nahe stehenden Manne, bei Johann Georg Hamann, finden können, der in Ansehung der nähern Einsicht in das System der biblischen Wahrheit mit Oetinger nicht verglichen werden kann, sonst aber mit demselben eine auffallende Aehnlichkeit zeigt und namentlich das Streben nach vollkräftiger, plastischer Auffassung, wie auch die Erkenntniß mit ihm gemein hatte, daß Geist und Leib wesentlich zusammengehören.

Doch, wäre auch Hamann in Verbindung mit Oetinger gekommen, wäre hierdurch bei ihm ergänzt worden, was ihm noch mangelte, und hätte er auch seinen Freund Jacobi wirklich zu dem Standpunct des positiven Christenthums zu erheben vermocht, so wären diese Männer doch nur vereinzelt geblieben. Sollten die christlichen Ueberzeugungen auf dem von Jacobi angebahnten Wege, und nicht mehr bloß in Kraft einer äußern Autorität, wieder allgemeinere

werden, so mußten erst noch mancherlei Mittelstufen durchlebt werden, und hierbei gewannen die Fortschritte auf dem Gebiete der sogenannten schönen Wissenschaften eine sehr tief greifende Bedeutung. Man mußte zuvörderst von dem leeren Formalismus der vorgeblichen Aufklärung frei werden, man mußte über jene seichte Betrachtungsweise hinauskommen, welche nur die allernächsten Beziehungen der Dinge auffaßte und alles dasjenige von sich wies, was nur irgendwie den Charakter der Paradoxie an sich trug. Darauf hin wirkte der so helle, klare und auch der Tiefe nicht ermangelnde Geist eines Lessing, ingleichen der billige, ruhige Möser, der die Achtung vor dem Bestehenden in so vielfacher Hinsicht neu zu beleben wußte. In noch umfassenderer Weise lehrte das vorurtheilslose Eingehen in das einmal Gegebene der treffliche Herder; mit noch bedeutenderer Energie geschah dieß vorzüglich auf dem Gebiet der Geschichte durch den großen Johannes Müller. Mit der höchsten productiven Kraft verbunden offenbarte sich endlich dieser Geist der Hingebung an das Reale, wenn es sich auch keineswegs in gewohnter glatter oder glänzender Gestalt darstellen möchte, bei Goethe, und so trug denn dieser außerordentliche Genius mächtig dazu bei, daß der Sinn für die Realität und Wahrheit der heiligen Schrift, welche zuletzt doch eben nur aus dieser selbst erhellt, mit neuer Lebendigkeit sich erheben konnte, wenn er schon selbst an diesem hocherfreulichen Resultate nicht vollständig Antheil nahm. Nach der nämlichen Richtung hin verfolgten die Romantiker, unter ihnen vorzüglich Novalis, ingleichen Friedrich Schlegel eine höchst ersprießliche Thätigkeit, besonders auch dadurch, daß sie die mit Liebe mehr und mehr wieder aufgenommene christliche Wahrheit in näherem Verhältniß zur Natur zu erfassen bemüht waren.

Auch in dieser letzteren Hinsicht bot ihnen Goethe hülfreiche Hand, indem er nicht nur als Dichter, ausgezeichnet

durch die höchste Objectivität, überall die den äußeren Erscheinungen zu Grunde liegenden Ideen nach ihrer ganzen Fülle ans Licht zu bringen, sondern auch die Naturforschung aus der atomistischen Befangenheit, in welcher sie sich bis dahin bewegt hatte, herauszureißen und zu einer tieferen, lebendigern Anschauung des Universums hinzuleiten wußte. Er wies auf den geistigen Grund der körperlichen Dinge, auf deren organische Entwicklung aus einem unsichtbaren Lebenskeime hin, er machte mit Nachdruck auf die für die christliche Wissenschaft so bedeutende Wahrheit aufmerksam, daß es keine bloßen abstracten Einheiten gebe, sondern jede wirkliche Einheit immer auch eine Vielheit in sich schließe. Was schon Kant, auf bloß formale Weise, angestrebt hatte, das wurde jetzt in Hingebung an das wirkliche Wesen der Natur möglich, der Versuch nämlich einer Naturphilosophie, welchen Schelling, entzündet durch Goethe, mit bewunderungswürdiger Energie unternahm. Der nämliche lebendige Sinn, mit welchem nunmehr die körperliche Welt angesehen wurde, die nämliche organische Betrachtungsweise machte sich, zum Theil in Folge Schelling's eigener Hinweisungen, auch auf andern Gebieten geltend, was für die Wiederanerkennung des Christenthums höchst günstig wirkte.

Bald aber mußte es sich doch herausstellen, daß in der Schelling'schen Naturphilosophie der Boden zur christlichen Weltanschauung noch keineswegs gewonnen worden. Gottes Existenz erschien hier noch in Abhängigkeit von der Existenz der Welt, das geistige Leben beeinträchtigt durch die Leiblichkeit; der Begriff einer höhern, dem Wesen des Geistes nicht widersprechenden, sondern ihm vielmehr entsprechenden Leiblichkeit, ohne welchen die Bibel nach ihrem vollen Sinne nicht erfaßt werden kann, war hier nicht erreicht. Allmählich ergaben sich auch mehrere Umgestaltungen der Naturphilosophie, welche sogar den Abfall von aller Religion nur zu deutlich

beurkundeten. Darum und weil seit Kant verschiedene philosophische Systeme nach einander als ungenügend sich erwiesen hatten, so hielt es nun eine ziemliche Anzahl von Theologen für gut, der freien Forschung überhaupt den Rücken zuzuwenden, so daß denn auch die Leistungen des genialen Franz Baader, welcher unter Zurückweisungen auf manchen tiefen Geist der Vorzeit, besonders auf Jacob Böhme, gerade dasjenige zu bieten wußte, dessen die christliche Wissenschaft vor Allem bedurfte, und das ihr die Naturphilosophie nicht hatte bieten können, fast gänzlich unbeachtet blieben. Der schon durch frühere Bestrebungen geweckte positive Sinn machte sich jetzt auf eine insofern maßlos zu nennende Weise geltend, als man die bisherige wissenschaftliche Entwicklung schlechthin abgebrochen wissen wollte, und ohne alle Vermittelung nur auf das bei der besondern Confession, zu welcher man gerade gehörte, in frühern Jahrhunderten Festgestellte zurückzukehren, diesem unbedingt sich zu ergeben gedachte.

Von diesem Versuche war vorauszusehen, daß er zu wahrer Befriedigung nicht führen, vielmehr eine mächtige Reaction hervorrufen werde. Gleichwohl war er von guten Folgen begleitet, indem bei dieser ausschließlichen Hervorhebung der kirchlichen Bekenntnißschriften die tiefen und reichen, in denselben enthaltenen Schätze nach langer Vernachlässigung zu sorgfältiger Beachtung und besserer Würdigung gelangten. Man mußte erkennen, daß dieselben Momente in sich schließen, zu deren wirklicher Erfassung und Aneignung die gewaltsam abgebrochene freie Forschung doch wieder aufgenommen werden müsse, wohin namentlich die Dogmen von der leibhaften Gegenwart Christi im Abendmahl, so wie von der Auferstehung des Leibes gehören. Offenbar wird zur Anerkennung dieser beiden Lehren nicht bloß jene lebendige Naturanschauung erfordert, wie sie in der Naturphilosophie gegeben ist, sondern man sieht sich zu dem Ende auch zu jenem höheren Naturbegriff emporzusteigen

genöthigt, der über die irdische Materialität hinausragt, auf welchen in neuerer Zeit Franz Baader hingeleitet und den schon so lange vorher zur Sicherung der biblischen Wahrheit unser Oetinger in der umfassendsten Weise benutzt hat. Dem Allen zufolge läßt es sich wohl begreifen, wenn bei mehreren trefflichen Theologen der Gegenwart, als namentlich bei einem Beck in Tübingen, einem Dorner, einem Rothe der lebhafte Wunsch entstand, es möchten die wissenschaftlichen Ansichten des seit langer Zeit wie verschollenen und nur erst durch G. H. Schubert und D. Chr. Barth's Bemühungen wieder einigermaßen bekannt gewordenen Oetinger zusammenhängend und in hinreichender Ausführlichkeit dargestellt werden.

Dieser mit nicht geringen Schwierigkeiten verbundenen Arbeit hat sich D. Auberlen in dem oben benannten Werke unterzogen und seine Aufgabe mit Fleiß und Glück und unter treuester Benutzung der betreffenden Haupt- und Hülfsquellen gelöst. In der Einleitung bespricht unser Verfasser das Verhältniß Oetinger's zu seiner Zeit, dann seine populäre Wirksamkeit, endlich das Verhältniß, in welchem die neuere Philosophie und Theologie zu ihm steht. Die Darstellung aber der Oetinger'schen Theosophie selbst zerfällt in zwei Haupttheile, wovon der erste kleinere formaler Natur ist und von Oetinger's Naturerkenntniß überhaupt, dann von seiner Geisteserkenntniß, als dem Gegensatz der erstern, endlich von der philosophia sacra als der Synthesis beider handelt.

Was die Naturerkenntniß betrifft, so finden wir hier der „mechanischen", auf den abstracten Begriffen der Leibnitz-Wolfischen Philosophie beruhenden, einseitig aprioristischen Betrachtungsweise der Natur die „phänomenologische" Denkart gegenübergestellt, die sich an das in der Wirklichkeit Gegebene und das zunächst Nothwendige hält und welcher Oetinger, wie sie auch die Weise der Alten und der heiligen

Schriftsteller gewesen, von ganzem Herzen huldigt. Doch will er hiermit keineswegs einer flachen und geistlosen Empirie das Wort reden; die Grundlage der wahren Naturbetrachtung ist ihm vielmehr das ungetrübte Lebensgefühl einer rein gestimmten gottinnigen Seele, welche gleich jenen ersten, einfachen Naturkindern, den Patriarchen, einen gewissen Rapport mit dem Innersten der Natur in sich herstellt, ein frischer, freier, klarer, durch keine Abstractionen verbildeter und schief gewordener Blick, der eine intuitive Erkenntniß gewährt. Dieser Denkart schließt sich denn auch die Idee des Lebens auf, welche der mechanischen Naturansicht verborgen bleiben muß, indem diese in der Natur überall nur ein todtes Nebeneinander anerkennt und von dem Ineinanderspielen der entgegengesetzten Kräfte und ihrer Vereinigung in einer dritten, worin sich eben das Leben darstellt, keinen Begriff hat.

Die Geisteserkenntniß, im Gegensatz von der Naturerkenntniß, läßt Oetinger aus dem Zusammenwirken der heiligen Schrift und des sensus communis entstehen, welchen letztern man als eine stille Vorempfindung des Göttlichen, als einen verborgenen Zug des Seelischen zum Geistlichen zu fassen hat. Indem, sagt Oetinger, ein gewisser Grad des geistlichen Lebens oder eine gewisse Einstrahlung mit dem Leben der niedrigen Geschöpfe verbunden ist, so entstehen dadurch in dem Menschen allgemeine Vorempfindungen, augenblickliches Gefühl des Rechts und Unrechts und ein Grund, das Nothwendigste, Nützlichste und Einfältigste vor dem Andern zu treffen. Die Weisheit, läßt er sich an einem anderen Ort vernehmen, redet noch immer und ruft überlaut: erstlich durch die Allgegenwart der ewigen Kraft und Göttlichkeit, die über Alles und durch Alles ist, hernach durch die Anstalten der Gesellschaft, die Gott verborgentlich, wie die Sprache der Völker, regiert. Gott hat ein eigenes Wohlgefallen, sich in der Menschheit Jesu aufs vollkom-

menste zu offenbaren. Gleichwie es nun da ohne Fehler geschicht, so offenbaret er sich auch durch andere Menschen, ob sie schon noch so viele Fehler haben. Alle Menschen müssen der Weisheit Werkzeuge seyn. Gott wirkt so kräftig von innen heraus als von außen hinein; das Inwendige ergießt sich in das Auswendige und das Auswendige bezeichnet das Inwendige.

Während der sensus communis wohl als Resultat einer göttlichen, doch aber nur unvollkommenen, von Seiten ihrer Empfänger vielfach getrübten Inspiration anzusehen ist, so ist, nach Oetinger's lebhafter Ueberzeugung, die heilige Schrift von dem Geisteshauche des Ewigen ganz und gar durchweht, was sich ihm durch die Hoheit ihres Styles, den er von der Schreibart aller andern Bücher unendlich unterschieden findet, unzweideutig beurkundet. Bei der Art und Weise ihres Gebrauches ergibt sich aber ein ganz ähnlicher Gegensatz, wie in Ansehung der Naturbetrachtung. Der mechanischen Denkart in letzterer Hinsicht entspricht der sogenannte ordo geometricus, der phänomenologischen der ordo generativus, welche letztere Methode ihren Namen darum trägt, weil sie, wie die Schrift selbst, der Geburt, der Generation der Dinge und dem daraus hervorgehenden Leben nachahmt und weil die auf solche Weise gestaltete Theologie ein System ist, da alles in jedem und jedes in allem ist, folglich aus jedem einzelnen Theil der Lehre das Ganze evolvirt werden kann. Diese Methode faßt eben jede biblische Lehre in ihrer Totalität, in ihrer vollen Concretheit und steigt so von dem Einzelnen und Besondern zum Allgemeinen und Ganzen auf, während der ordo geometricus magere, dünne, abgezogene, von Menschen erdachte Begriffe in die heilige Schrift hineinträgt und, diese weiter und weiter ausspinnend, die Massivität der biblischen Lehre zu einem inhalts- und wesenlosen Schattenbilde verflüchtigt. Doch nicht nur mit diesem Gebrauche oder Mißbrauche der Leibnitz-

Wolfischen Philosophie, wie sie in seinen Tagen stattfand, ist Oetinger unzufrieden, sondern er kehrt seine bibelfeste Kritik auch gegen die Kirchenlehre, mit welcher er zwar ihrem eigentlichen Wesen nach sich ganz einverstanden erklärt, die aber doch ebenfalls durch allzu abstracte Formeln den lebensvollen Inhalt der heiligen Schrift theilweise alterirt und dem weitern Ausbau der Theologie, der Fortentwickelung derselben zu einem hinreichend umfassenden, dem Gewissen wirklich genügenden Ganzen schwer zu beseitigende Hindernisse entgegenstellt.

Eben hierdurch werden wir noch auf den Begriff der philosophia sacra geführt, welche Oetinger, als die Grundweisheit der heiligen Schrift selbst, der philosophia profana, zugleich aber auch der bloß äußerlichen, d. i. nur buchstäblichen, geistlosen Auffassung der Bibel entgegenstellt. Die ganze Philosophie, sagt er in ersterer Beziehung, ist wenig nütze, wofern sie nicht wie ein Schlüssel in das Schloß der heiligen Schrift hineinpaßt und dem Geiste die Hand bietet. Ich weiß wohl, äußert er anderwärts, daß ich beschuldigt werde, meine Begriffe seyen allzu sinnlich. Die Ursache davon liegt darin, daß die philosophi das Innere der Natur nicht kennen, folglich ihre Begriffe nur aus dem Aeußern der Natur nehmen und deßwegen bald zu viel, bald zu wenig thun. Auf der andern Seite macht er aufmerksam darauf, daß es nicht genug sey, nur das für gewiß zu halten, was man in der Schrift wirklich κατὰ ῥητὸν liest, sondern die Aufgabe sey, κατὰ διάνοιαν die Verhältnisse des Geschriebenen mit dem innersten, verborgenen Grunde, woraus es geschrieben worden, zu verstehen. Ich zweifelte nicht, erzählt er in seiner Selbstbiographie, so sehr auch die Philosophen ihre Begriffe hinaustreiben, daß die heiligen Männer Gottes eben solche letzte Begriffe müssen gehabt haben, nur nicht präcis in einer solchen ausgewickelten Form, der Realität nach aber hundertmal besser. Diese Grundbegriffe, als die

philosophia sacra, lehrt er dann, müsse man aufzufinden und in die einzelnen Disciplinen auszubreiten bemüht seyn.

Hiermit schließt sich der erste oder formale Theil der Auberlen'schen Darstellung, woraus wir Oetinger's wissenschaftlichen Standpunct überhaupt kennen lernen. Der zweite, materiale Theil gibt dann eine ebenfalls wohl gegliederte Uebersicht der Theosophie Oetinger's selbst in vier Hauptabschnitten. Nachdem zuerst in einer Einleitung die Oetinger'sche Kritik des Idealismus dargelegt und letzterm die Idee des Lebens einerseits und der Begriff der wahren Leiblichkeit andererseits entgegengestellt worden, so wird nun zuvörderst von Gott und zwar zunächst von seinem Wesen im Gegensatze zum Wolfianismus gehandelt, dann die Lehre von den zehn Sephiroth und der Trinität entwickelt, worüber im Anhang noch ein ergänzender, theilweise sogar berichtigender Nachtrag geliefert wird. Die nächstfolgende Rubrik, welche: Herrlichkeit, Leben, Geist überschrieben ist, deutet auf das äußere oder leibliche, dann auf das innere oder geistige Wesen Gottes, so wie auf die ewige Ausgleichung dieser beiden Gegensätze hin. Wenn hierauf die ganze Lehre von Gott mit der Abhandlung von der Schöpfung abgeschlossen wird, so bietet sich hierin zugleich der Uebergang zur zweiten Abtheilung dar, welche von der Welt und zwar zunächst von dem Wesen der Creatur und deren Unterschied vom Wesen Gottes handelt. Es wird hier zuerst auf das materielle Princip der Natur, auf die Finsterniß, dann auf das Licht als deren geistiges Princip, endlich auf das Ineinanderwirken beider oder auf das Leben der Natur hingewiesen und dann noch ein Blick auf die Stufenleiter der ganzen Schöpfung nach den Auseinandersetzungen eines Oetingerianers geworfen. Auf diesen Abriß der Oetinger'schen Naturphilosophie folgt dann die Seelenlehre, wobei die sinnliche der geistlichen Seele gegenübergestellt und dann noch von dem Bösen, von der Sünde und vom Reiche der Finsterniß gehandelt wird. Die

dritte Abtheilung hat Christum zum Gegenstande und es wird hier zunächst die Lehre von der Menschwerdung, so wie das Verhältniß der göttlichen und menschlichen Natur und namentlich die successiv sich realisirende Einheit beider, dann das Erlösungswerk im Allgemeinen und der Tod Christi insonderheit, hierauf die Erhöhung des Herrn in seiner Auferstehung und Himmelfahrt nach Oetinger's Auffassung dargelegt. Nachdem solchergestalt vom Heilande an sich und für uns die Rede gewesen, so wird nun von Christo in uns und von seiner hohenpriesterlichen Wirksamkeit, zunächst im einzelnen Menschen, mithin von der Wiedergeburt und Rechtfertigung, so wie von den Mitteln des Heils, dem Wort Gottes und den Sacramenten, auch von der Unsterblichkeit und dem ewigen Leben als dessen Ziele, dann von der nämlichen hohenpriesterlichen Wirksamkeit in der Gemeine, endlich in Bezug auf das Universum in gebührender Ausführlichkeit gehandelt. Die vierte und letzte Abtheilung hat dann noch die Weltvollendung, mithin die Lehre vom Tod und dem Zustand nach demselben, die güldene Zeit oder das tausendjährige Reich, das jüngste Gericht und die Wiederbringung aller Dinge zum Gegenstande.

Dem ganzen so schön in sich abgeschlossenen Werke gereicht noch zu besonderer Zierde ein treffliches Vorwort des Kirchenrathes und Professors Rothe in Heidelberg, worin sich dieser berühmte Gelehrte mit großer Wärme und Innigkeit über Oetinger und dessen hohe Bedeutung für die Theologie unserer Zeit und der nächsten Zukunft ausspricht. „Oetinger," sagt er unter Anderm, „steht in seiner Zeit als eine ahnungsreiche, prophetische Erscheinung da, beschienen von den ersten Strahlen der eben erst am Horizont auftauchenden Sonne eines neuen Tages. Er steht noch mitten in Dämmerung und Nebel; aber der feinere Sinn wird bald inne, daß dieses Helldunkel das der Morgendämmerung ist. Oetinger verkündet eine neue Theologie; aber er kann

zelner Aussprüche Oetinger's einzugehen; wenn nur einmal, wofür Auberlen's Arbeit in so hohem Maße dienlich seyn kann, der Sinn für die Leistungen unseres Theosophen überhaupt geweckt worden, so wird die Forschung allmählich auch über das Einzelne das nöthige Licht zu verbreiten wissen.

D. Julius Hamberger.

Kirchliches.

viel Ungesundes und Unreifes; und der darauf folgende Druck in beiden Gebieten des nationalen Daseyns sollte dazu dienen, daß es sich läuterte und zur Reife gedieh. Neben der wohlberechtigten Richtung auf das Gemeinevangelische, welche mit dem ersten neuen Erwachen des Glaubenslebens aufgekommen, machte sich nun auch die eben so berechtigte Werthschätzung des eigenthümlich Confessionellen und der entschiedene Wille, dasselbe zu bewahren, mehr und mehr geltend. Beides aber, das Unionistische und das Confessionelle, wurde getrübt und das letztere in eine schroffe, leidenschaftliche Haltung hineingedrängt durch eine die Freiheit wenigstens indirect gefährdende und störende Cäsareopapie, welche namentlich in Preußen durch die Organe der Kirchengewalt auf eine mitunter sehr verletzende Weise ausgeübt wurde. Die Sachlage wurde eine andere, da Friedrich Wilhelm IV. und sein im innersten Grunde mit ihm einverstandener Minister Eichhorn auf eine freie Selbstgestaltung der Kirche hinarbeiteten und bei Festhaltung der Richtung auf Union doch der streng confessionellen Richtung freieren Spielraum gewährten. Kirchliche Organisation, Selbstgesetzgebung der Kirche, Selbstregierung durch rein kirchliche Behörden war nun die Loosung; und die Berufung der Kreis- und Provinzialsynoden, endlich der Generalsynode bezeugte den Ernst der königlichen und der ministeriellen Willensmeinung in dieser Hinsicht. Ja noch weiter ging der großartige Plan des geistvollen und frommen Königs. Wie er darauf bedacht war und Jahre lang mit großem Ernste darauf hinwirkte, daß das ganze deutsche Vaterland durch festere Einheitsbande zusammengeschlossen und großen Mängeln und Bedürfnissen des politischen Lebens abgeholfen werde: so wollte er auch die zersplitterten evangelischen Landeskirchen und Kirchlein des deutschen Volkes unbeschadet ihrer geschichtlichen Eigenthümlichkeit zu einer innigeren Bundeseinheit mit wesentlich gleichförmigen Grundordnungen und Einrichtungen verknüpfen, und veranlaßte zu dem Ende,

in Verbindung besonders mit einem der evangelischen Kirche vorzüglich wohlwollenden und einsichtsvollen süddeutschen Fürsten, dem Könige von Württemberg, die Berufung der evangelischen Conferenz nach Berlin. Mit welcher Umsicht und Treue diese Versammlung die wichtigsten Fragen des evangelischen Kirchenlebens erörtert hat, ist im Allgemeinen bekannt; durch die Schuld einer Regierung aber, welche die Protocolle nicht veröffentlicht sehen wollte, ist die Kraft der Anregung, welche von da ausgehen konnte, gar sehr verringert, ja fast auf Null reducirt worden. Es folgte die preußische Generalsynode mit ihren höchst bedeutenden Verhandlungen, namentlich die Bekenntniß-, Unions- und Verfassungsfrage betreffend. Die rasche Ausführung des hier Beschlossenen wurde ebenso, wie die angestrebte politische Reform gehemmt und zurückgehalten; und so brach der Sturm herein, welcher das ganze bisherige Gebäude des Staats- und Kirchenlebens so gewaltig erschüttert hat. Die bis dahin mehr von oben gekommene Anregung und Förderung der freien Entwickelung ging nun von unten aus. Durch die grundsätzlich ausgesprochene Trennung von Kirche und Staat, indem der Staat in die religiöse Indifferenz sich hineinwarf und alle Bevorzugung kirchlicher Gemeinschaften oder Religionsgesellschaften in politischer Beziehung aufgab, eben damit aber auch die bisherige Bevormundung und Leitung, erhielt die evangelische Kirche eine neue Stellung und Aufgabe. — Hierüber wurde denn bald vielfache Berathung gepflogen, theils in Bezug auf die einzelnen Landeskirchen, theils im Hinblick auf das ganze evangelische Deutschland. Es waren vornehmlich zweierlei Gedanken, welche in letzterer Hinsicht auftauchten. Die Einen erfaßten die Idee einer deutsch-evangelischen Nationalkirche, an welcher die bisherigen Landeskirchen in ihrem schwankenden Zustand nach Lösung des früheren Zusammenhangs mit dem Staate einen festen Haltpunct gewinnen könnten, und es wurde auf eine frei zu-

sammentretende Kirchenversammlung hingewiesen, welche in gründlicher Demüthigung vor Gott wegen der großen Schuld unserer Kirche und in ernstem Flehen zu ihm das Rechte und Gottwohlgefällige in Betreff der neuen Gestaltung und Verfassung der evangelischen Kirche Deutschlands suchen und finden möchte (s. Dorner, Sendschreiben an Nitzsch und Müller, und von Bethmann-Hollweg, Vorschlag einer evangelischen Kirchenversammlung im laufenden Jahre 1848). — Andere dagegen dachten an eine Art evangelischer Allianz, eine freie Association der lebendigen und bekenntnißtreuen Christen, welche einen Kern bilden sollten, an den alles Rettungsfähige nach und nach sich anschließen könnte, immerhin mit der Aussicht auf eine zukünftige neue Kirchengestaltung, wozu dieß die Vorbereitung seyn sollte. — Unter den fortgehenden Erwägungen und Besprechungen aber tauchte die Idee einer Conföderation der evangelischen Kirchengemeinschaften Deutschlands auf, welche, verschieden von Union, den confessionellen Bestand unberührt ließe und als eine Uebergangsstufe zu einer eigentlichen Nationalkirche angesehen werden könnte. Dieser Gedanke bildete denn auch die Hauptgrundlage der Einladung zu einer evangelischen Conferenz in der alten Lutherstadt Wittenberg, der Wiege der deutschen Reformation, gerichtet an Alle, welche auf dem Grunde des evangelischen Bekenntnisses stehen. Zu dieser kamen denn auch Männer aus fast allen Gegenden Deutschlands zusammen. Am schwächsten vertreten war das südwestliche Deutschland, damals gerade durch Aufruhr bedrängt und bedroht, weßhalb aus Baden auch nicht ein Einziger sich einfand, aus Württemberg nur Ein jüngerer Mann. Desto reichlicher waren die nordwestlichen und nördlichen Theile vertreten, vornehmlich Preußen, weniger Hannover und die sächsischen Länder, zum Theil, wie es scheint, aus Mangel an gehörigem Bekanntwerden der Einladung, zum Theil auch aus confessioneller Zurückhaltung. Dazu

kam, daß kurz zuvor eine lutherische Conferenz in Leipzig stattgefunden, und gleichzeitig mit der Wittenberger die Synode der separirten Lutheraner in Breslau gehalten wurde, an welcher viele Lutheraner der strengen Richtung sich als Gäste und Mitberathende betheiligten, weil es sich davon handelte, ob eine lutherische Kirche in größerem Umfang constituirt werden sollte. Dessen ungeachtet waren in Wittenberg in der Schloßkirche über 500 Männer versammelt, zum weitaus größeren Theile allerdings Theologen und Geistliche, aber die Nichttheologen waren durch bedeutende und treffliche Männer repräsentirt, und zwei von ihnen: von Bethmann=Hollweg und Stahl präsidirten der Versammlung.

Der 20. Sept. war von Morgens bis spät Abends Vorberathungen von anwesenden Einladern u. A. gewidmet; es wurden die der Berathung zu Grunde zu legenden Thesen festgestellt, und man vereinigte sich über Vorschläge zum Präsidium. Es herrschte in diesen Vorbesprechungen bei offener Darlegung verschiedener Ansichten über dieses und jenes ein Geist der Brüderlichkeit und der friedsamen Verständigung, der für die Conferenz selbst das Beste hoffen ließ. Durch Ansprachen und vorläufige Mittheilungen über das, was verhandelt werden sollte, erfreuten Dorner, Krummacher, Schmieder die schon zahlreich versammelten und in gespannter Erwartung stehenden Brüder, und Schmieder weckte und nährte durch ein herzliches Gebet jene Bußstimmung, welche den Grund aller heilsamen Berathung bilden mußte.

Die eigentlichen Verhandlungen begannen den 21. Sept. Morgens 9 Uhr in der Schloßkirche, an deren Thore Luther jene 95 Sätze angeschlagen, und welche seine und Melanchthon's Gebeine bewahrt, über denen die Bildnisse der beiden Reformatoren in Lebensgröße an den gegenüberstehenden Wänden zu sehen sind. Den Präsidenten= und

Rednerstuhl bildete die alte Luthers-Kanzel, von welcher aus die theologischen Doctoren proclamirt wurden.

Der ehrwürdige D. Heubner leitete das Ganze ein durch eine herzliche Anrufung des seiner Kirche gegenwärtigen Herrn, daß er das Gebet in seinem Namen erhören wolle. Daran schloß sich eine Ansprache, welche dringend aufforderte, Alles im Namen Jesu vorzunehmen, da nur bußfertige, einfältige Herzen den Segen des Herrn, der ins Innere schaue, empfahen können.

Darauf gab D. Wackernagel aus Wiesbaden im Namen des einladenden Comité Andeutungen über den Ursprung des Kirchenbundplans, legte die Thesen vor und machte den das Präsidium betreffenden Vorschlag, in welchen die Versammlung sofort einging. Dann nahm v. Bethmann-Hollweg das Wort, dankte für das Vertrauen und wies darauf hin, daß das Ganze ein Werk des Glaubens sey und daß sie (er und Stahl) in diesem Sinne es übernehmen. Nachdem nun einiges Formelle erledigt, namentlich die Schriftführer (Kling, Großmann, Schede, Wetken) bezeichnet und ernannt waren, erklärte sich v. Bethmann-Hollweg zuvörderst über das Verhältniß dieser Versammlung zur evangelischen Kirche, daß sie zwar keineswegs einen amtlichen Charakter habe, aber jedenfalls, wie auch ihre Meinungsäußerungen von den kirchlichen Behörden aufgenommen werden mögen, nicht ohne Segen seyn und zur Heilung manchen Risses dienen werde. In Bezug auf das evangelische Bekenntniß aber, auf dessen Grunde die Versammlung stehen wolle, sprach er zunächst ein persönliches Zeugniß seines Glaubens und des Glaubens aller derer, die ihm zustimmen möchten, in einem Gebete aus, welches das Bekenntniß zum Vater, Sohn und heiligen Geist, zu Gott in Christo, dem Heiland der verlornen Sünder, und die Bitte, daß er sich in Gnaden zu uns bekenne, und darin die evangelischen Grundwahrheiten so voll und innig, so einfach und herzlich

ausdrückte, daß die Versammlung einmüthig ihr Amen dazu sprechen konnte. — Sein weiterer Vortrag handelte von der Bildung eines evangelischen Kirchenbundes, lehnte die im Einladungsschreiben berührte Analogie desselben mit dem vorzugsweise publicistischen corpus evangelicorum ab, gab einen kurzen Ueberblick über die bisherigen Bestrebungen und Kundgebungen in dieser Richtung und äußerte sich zuletzt über die gegen das ganze Unternehmen in dieser Zeit erhobenen Bedenken.

Die allgemeine Verhandlung über den evangelischen Kirchenbund wurde eingeleitet durch einen Vortrag von D. Nitzsch. Dieser verbreitete sich über die Nothwendigkeit, die innere Möglichkeit und die Verwirklichung eines solchen Bundes. Er zeigte vor Allem, wie dringende Beweggründe dazu im Wesen des evangelischen Christenthums überhaupt und zu allen Zeiten liegen und wie diese außerordentliche Zeit noch besondere Beweggründe dazu mit sich führe, wie es jetzt, wo mit der ausgesprochenen Trennung von Kirche und Staat politischen Stimmführern die evangelische Kirche in Atome zu zerfallen scheine, hochnöthig sey, in größerem Umfang als je mit der That zu zeigen, daß sie noch da sey. Ein solcher Bund sey aber innerlich möglich, oder wahr in sich, da die Evangelischen bei aller confessionellen Unterschiedenheit gemeinsames Evangelisches, Christliches, Kirchliches gegen weltlich gesinnte Staatsgewalten, hierarchisches Kirchenthum und die verneinenden Geister der Zeit zu vertreten haben. Was aber die Unirten und die Confessionellen betreffe, so seyen die Einen an die Anderen gewiesen, und auch die Union, welche nie in Verlegenheit gewesen, wo es sich um Bekenntniß gehandelt, bringe jenen in jeder Hinsicht eben so viel zu, als sie von ihnen empfange, und stelle noch vollkommener als sie die Fortbildung dar. — Die Verwirklichung endlich beginne mit dieser Versammlung selbst, einer wohl motivirten Erscheinung, welche auch ihre Nachwirkung haben werde.

Die Debatte eröffnete D. J. Müller mit einer ergreifenden Rede, worin er auseinander setzte, wie zwar nach evangelischen Grundsätzen Kirche und Staat keineswegs getrennt seyn sollten, wie aber die von Seiten des Staats ausgehende Lösung des Bandes, seine ausgesprochene Religionslosigkeit und die gefährliche Stellung der evangelischen Kirche gegenüber einem solchen Staate sie zur getrennten Existenz hindrängen. Sie habe aber nun einen überaus schweren Stand einerseits dem frechen Unglauben der Zeit, andererseits der geschlossenen römischen Kirche gegenüber. In solcher Noth gelte es, vertrauend auf den Herrn zu blicken, dessen Kraft in unserer Schwachheit mächtig ist, und der die evangelische Kirche durch die schwierigsten Verhältnisse hindurch geführt und zu neuem Leben erweckt hat; ein Unterpfand seiner Hülfe auch in der gegenwärtigen Noth. Aber wir dürfen die Hände nicht in den Schooß legen und müssen sehen, was Gott durch uns wirken will. Das Werk, das er uns anweist, ist aber Einigung, welche, der drohenden Zersplitterung entgegenwirkend, anstatt der sich lösenden alten neue Einheiten schaffen soll, aber nicht die abgeschlossener confessioneller Lehrbegriffe, was nur zu größerer Zersplitterung führen würde, sondern die eines solchen Bundes — ein Unternehmen, wovon wir zuversichtlich sagen können: Gott will es!

Die Sache des Kirchenbundes schien sich nun von allen Seiten zu empfehlen: als etwas nicht plötzlich wie aus der Luft Gegriffenes, sondern geschichtlich Vorbereitetes, als etwas durch die Idee des evangelischen Christenthums überhaupt und durch die außerordentlichen Zeitumstände insbesondere wohl Motivirtes, als innerlich wahr und möglich und durch die Lage der evangelischen Kirche gegenüber dem Staat und feindseligen Mächten verschiedener Art Gefordertes. Das „Gott will es", sollte man glauben, habe allgemeinen Anklang gefunden. Aber die Conferenz sollte nicht nur alles Scheins der Anmaßung, sondern auch alles Scheins

enthusiastischer Uebereilung aus Mangel an Erwägung der entgegenstehenden Bedenken und Schwierigkeiten entkleidet werden. Der große Gedanke mußte noch eine tüchtige Feuerprobe bestehen, bis ihn die ganze Versammlung sich wahrhaft anzueignen vermochte. Von verschiedenen Standpuncten und Gesichtspuncten aus wurde dagegen angekämpft. Einige hielten dafür, es sey eine unmögliche Sache; denn die Kirchengemeinschaften, welche zu einem Kirchenbund zusammentreten sollen, seyen gar nicht mehr vorhanden. In Preußen gebe es weder eine lutherische, noch eine reformirte Kirchengemeinschaft. Die unirte Landeskirche aber löse sich in Folge der ausgesprochenen Trennung von Kirche und Staat auf. Ehe es nun wieder zu einer aus der Kirche selbst hervorgehenden Union oder Kirchengemeinschaft komme, könne ein Kirchenbund nicht gestiftet, sondern nur zu einem künftigen der Grund gelegt werden, indem man, absehend von allen formulirten Symbolen, die nur Zwietracht stiften, in dem, was allein selig macht und was die Quelle sey der Liebe aller Gläubigen, wie sie sich immer nennen mögen, sich vereinige, in dem Bekenntniß zu Christo, der eines Jeden Herr und Erlöser und Versöhner bei Gott sein soll. So C. R. Pischon. — Derselbe Einwand wurde, mehr allgemein gehalten, in der Weise erhoben, daß die lutherische, reformirte, unirte Kirchengemeinschaft als solche gar nicht existiren, sondern nur in der Gestalt von Landeskirchen oder Secten. Nur diese könnten einen Kirchenbund bilden. Dazu aber sey jetzt der ungünstigste Zeitpunct. Zuvor müssen die Verfassungsveränderungen in den einzelnen Landeskirchen ins Reine gebracht seyn, wobei noch eine weitere Zersplitterung eintreten könne, so daß nicht einmal die Zahl der sich verbündenden Subjecte dieselbe bleiben würde. — Aber ein wahrer Gedanke liege bei dem Plan zu Grunde, daß man persönlich zu Vereinen sich zusammenthue, um der Zersplitterung Einhalt zu thun, und so eine künftige

evangelische Kirchengemeinschaft vorbereite, wie denn auch solche Vereine bereits im Werden seyen. So Lic. Krause.

Diesen Einwürfen, von Männern der Schleiermacher'schen Richtung vorgetragen, trat D. Sack entgegen. Er wies nach, daß jene drei Kirchengemeinschaften allerdings existiren, und daß es recht und gut, und auch für den Fall einer strengeren confessionellen Sonderung angemessen sey, zusammenzutreten, zur unverletzten Bewahrung der einigenden christlichen Grundgedanken. Sehr wichtig aber sey für unser Vorhaben ein bestimmter Begriff der unirten Kirche.

Für den Kirchenbund geeignet seyen nur solche Unirte, welche an den Grundthatsachen und Grundwahrheiten des Evangeliums, wie sie in der heil. Schrift enthalten, in den Grundbekenntnissen der Kirche und im Augsburgischen bezeugt seyen, festhalten. Die Unirten müssen, um dem Bund in Wahrheit beitreten zu können, der eigenthümlichen Aufgabe und Stellung ihrer Kirche sich klar bewußt werden. Der Redner führte dieß auf eine sehr anziehende und lehrreiche Weise näher aus. — Aber von neuem erhob sich die Behauptung der Unmöglichkeit des Kirchenbundes. — Der hauptsächliche Vertreter der „evangelischen Allianz" in Deutschland, Pred. Kuntze aus Berlin, behauptete, unter Hinweisung auf den großen Abfall, in Folge dessen wir keine Gemeinden hinter uns haben ($\frac{99}{100}$ Ungläubige), die Stiftung eines Kirchenbundes würde nur zum Untergange führen; nur ein Bund aller gläubigen Christen sey möglich und heilsam. Das entspreche auch allein dem Charakter dieser Versammlung; es könne aber mit der Zeit ein Kirchenbund daraus werden. — Auch andere Redner neigten sich auf diese Seite hin. Innere Einigung sey die Hauptsache. Man möge sich auf freie Association beschränken und alles Officielle und Confessionelle entfernen, auch sich wohl hüten, von Nothwendigkeit zu sprechen. — Gegen Kuntze's Dringen auf evangelische Allianz, als das jetzt allein Mögliche und Zuträgliche, erhob sich Divisionsprediger König aus

Mainz, gleichfalls ein warmer Beförderer jener Allianz, und erklärte unter den jetzigen Umständen eine Vereinigung der Kirchen für nothwendig, freilich nicht in dem Sinne, daß der Bestand der Kirche des Herrn dadurch bedingt sey. — Gegenüber der Meinung, daß nur von Vereinigung einzelner Christen die Rede seyn könne, als wäre die evangelische Kirche in der Verwesung begriffen, legte D. Petersen aus Buttelstädt (Verf. des trefflichen Werkes über die Kirche) ein kräftiges, ergreifendes Zeugniß ab des Glaubens an die evangelische Kirche, in welcher der Herr aufs neue auferstanden sey, und die jetzt zu zeigen habe, daß sie da sey.

Auch von andern Seiten, namentlich von G. S. Gräber und D. Krummacher, wurde Einsprache gethan gegen die Behauptung eines den Kirchenbund unmöglich machenden Zustandes der Gemeinden im Allgemeinen, und theils auf Gegenden hingewiesen, wo die Gläubigen in großer Anzahl vorhanden seyen, theils darauf, daß, wenn der entscheidende Augenblick komme, es sich zeigen werde, daß die Perle des väterlichen Glaubens im deutschen Gemüthe unverwüstbar sey; sie werde dann hervortauchen und unsern Kleinglauben beschämen. — Einen indirecten Angriff eigenthümlicher Art, der aber eben so wenig Anklang zu finden schien, als weiterhin näher darauf eingegangen wurde, machte Präs. v. Gerlach, indem er der Motivirung des Plans, wie sie namentlich D. J. Müller ausgeführt, entgegentrat und darauf bestand, daß man die ganze revolutionäre Trennung von Kirche und Staat als bloßes Project ansehe, bei der Kirchengewalt des Landesherrn als einer heiligen Berechtigung und Verpflichtung, wovon man ihn mit gutem Gewissen nicht lossprechen könne, standhaft beharre und von diesem festen Puncte aus alle Reformen beginne. Also wohl Behauptung der Ueberflüssigkeit des Kirchenbundes.

Die Debatte wurde dadurch lebhafter und verwickelter, daß die Unionsfrage unwillkürlich mit hineingezogen

wurde. Bedenkliche Aeußerungen in Betreff der Union und unirten Kirche, welche hier und da fielen, als ob das, was man unirte Kirche nenne, etwas so Unbestimmtes, noch so sehr im unsichern Werden Begriffenes sey, daß man nicht recht einzusehen vermöge, wie dieselbe eines der Subjecte des Kirchenbundes seyn könne, hatten zur Folge, daß mehrere Glieder derselben, G. S. Gräber, D. Krummacher, Pred. Löwenstein, Div.-Pred. König, mit Eifer und Begeisterung ihre Berechtigung und ihren Bestand zugleich mit der Sache des Kirchenbundes vertraten. Die Art, wie dieß theilweise geschah, erregte bei strengen Lutheranern, Prof. Lindner jun., P. Rocholl, D. Heubner, den Argwohn, als ob Union und Conföderation in einander gemengt werden sollen; und es kamen Aeußerungen vor, welche das Fürsichseyn und mit den Reformbestrebungen auf das eigene Haus sich Beschränken, ehe man an Einigung denke, auf eine ziemlich schroffe und abstoßende Weise hervorhoben.

Indeß wurde das Mißverständniß bald aufgedeckt und es stellte sich dabei heraus, daß eine wahre Union auch streng lutherischen Geistern ein werther Gedanke sey, und daß sie nur alles menschliche Machen in dieser Hinsicht und alle Verletzung des Glaubensgewissens fern halten wollen, daß nicht feindlicher Gegensatz der Confessionen, sondern nur klare und lautere Unterscheidung ihr Sinn sey; und der theure C. R. Lehnert aus Königsberg, welcher von sich sagte, daß in seinem religiösen Bewußtseyn lutherisches Blut circulire, aber mit inniger Wärme für die Union, den Gegenstand seines höchsten Sehnens, redete, sprach den beherzigenswerthen Gedanken aus, daß das Confessionelle noch nicht genug in sich vertieft und ins kirchliche Bewußtseyn eingedrungen sey, daß aber, je reiner es sich herausbilde, desto stärker die Impulse nach der Union hin werden würden, da Reinheit nach Einheit strebe, und daß dazu die Conföderation beitragen könne und solle.

Die allgemeine Debatte, an welcher außer den Genannten auch Prof. D. Lommatzsch, P. Weinrich, D. Großmann, P. Lic. Möller aus Lübbecke sich betheiligten, der letztere mit besonders freudiger Entschiedenheit für den Kirchenbund, konnte nun geschlossen werden. Der zweite Präses, D. Stahl, leitete die Abstimmung ein durch eine sehr klare und bündige Zusammenfassung derselben, worin er insbesondere, das bisher Verhandelte ergänzend, den Unterschied der Conföderation und der Union bestimmt auseinander setzte und darzuthun suchte, daß dieser Weg als der richtige zur Lösung des Conflicts zwischen der unionistischen und der confessionellen Ueberzeugung zu erkennen sey, nachdem frühere Versuche der Lösung, zuletzt der preußische, als ungenügend sich herausgestellt; ferner daß die evangelische Allianz unsern Zuständen nicht entspreche, und die Conföderation die einzig mögliche Weise der Herstellung der Einheit der evangelischen Kirche Deutschlands in dieser Zeit sey, aber auch die genügende, besser als die der Union. Sodann zeigte er, wie die erhobenen Bedenken theils unbegründet seyen, theils nur ein vorsichtiges und besonnenes Vorwärtsschreiten nahe legen. Die Hoffnung des Zustandekommens der Sache fand er gegründet in der weit verbreiteten Empfindung ihres Bedürfnisses, bemerkte aber, wie das Gedeihen derselben theils davon abhänge, daß der ganze Bund auf dem Grunde der reformatorischen Bekenntnisse aufgerichtet und befestigt, theils davon, daß die volle Selbständigkeit der confessionellen Kirchen gewahrt werde. Hierauf wurde denn die vom Vorsitzenden (v. Bethmann-Hollweg) gestellte Frage, ob nach dem im Programm vorgezeichneten allgemeinen Bilde des evangelischen Kirchenbundes ein solcher Bund für die evangelische Kirche wünschenswerth und zu empfehlen sey, von der Versammlung einstimmig bejaht.

Damit schloß die erste Sitzung.

In dieser ersten Sitzung war die erste Thesis des Programms: „Die evangelischen Kirchengemeinschaften Deutschlands treten zu einem Kirchenbunde zusammen," erledigt, nämlich in dem Sinne, daß die Versammlung dieß für dringend und wünschenswerth halte, wie kurz nach dem Anfang der zweiten Sitzung noch ausdrücklich erklärt wurde. Ehe zu den folgenden Thesen geschritten wurde, verwahrte sich D. Nitzsch, durch D. Stahl's Vortrag veranlaßt, noch dagegen, daß confessionelle (lutherische) Gemeinden, welche sich, wie in Preußen, unter einem unirten Kirchenregimente wohl befinden, durch die Idee des Kirchenbundes aufgefordert seyn sollten, aus diesem Verhältniß herauszutreten und ein besonderes Kirchenregiment zu bilden, worauf D. Stahl erwiederte, daß er nur die Berechtigung der Confessionen zu vollständigem kirchlichen Gemeinwesen, keineswegs eine Verpflichtung dazu im Sinne gehabt. Durch die Verhandlungen der ersten Sitzung war auch die zweite Thesis: „Der evangelische Kirchenbund ist nicht eine die confessionellen Kirchengemeinschaften aufhebende Union, sondern eine kirchliche Conföderation," genügend durchgesprochen, und wurde daher gleichfalls für erledigt erklärt.

Die Discussion richtete sich nun auf die dritte: „Der evangelische Kirchenbund umfaßt alle Kirchengemeinschaften, welche auf dem Grunde der reformatorischen Bekenntnisse stehen, namentlich die lutherische, die reformirte, die unirte und die herrnhutische Brüdergemeinde."

Die Debatte bewegte sich hier um zwei Puncte: 1) um die Formel: welche auf dem Grunde der reformatorischen Bekenntnisse stehen; 2) um die Zulässigkeit der unirten Kirche als Glied des Kirchenbundes.

Jene Formel fand Lic. Krause zweideutig und entweder zu weit oder zu eng; er meinte auch, da die evan-

gelische Kirche von vorne herein nichts Anderes habe seyn wollen, als die allgemeine christliche Kirche, so sollte der Kirchenbund sich auf das gründen, was in allen Christen gemeinsam lebe. Solle er nicht zu einer Zertrennung führen, so müsse er als Princip an die Spitze stellen sein Bekenntniß zu Jesu Christo als dem Versöhner der Kirche.

Dagegen bemerkte D. Dorner: vorausgesetzt die Wahrheit und Lauterkeit der zusammentretenden moralischen Persönlichkeiten, die Bedingung eines solchen Werks, sagen die Worte nicht zu wenig, aber auch nicht zu viel. Denn das erkennen alle dem Bunde Beitretende, daß in den verschiedenen reformatorischen Bekenntnissen auch ein übereinstimmendes sey. Darauf hin können wir handeln, bis die erwünschte Zeit komme, wo der consensus auf eine bei allen evangelischen Herzen Anklang findende Weise frisch und voll ausgesprochen werde. Im weitern Verlauf der Debatte wies D. Sack noch darauf hin, daß die evangelische Kirche, obwohl sie die reine christliche Kirche seyn wolle, doch eine geschichtlich entstandene und sich fortbildende sey, und daß es uns eine Ehre und Freude seyn müsse, auf jenen Anfangspunct zurückzugehen, auf die durch reinen Eifer und bestimmten Bekenntnißausdruck so ausgezeichneten reformatorischen Bekenner. Freilich stehen nicht alle dogmatischen Folgerungen in gleicher Dignität. — Möller aus Lübbecke versicherte, wie auf diesem Grunde ohne Zweifel die Gemeinden Westphalens und des Rheinlands die Hand zum Bunde bieten werden. — D. Bollhuys aus Ostfriesland sagte Aehnliches aus in Bezug auf die dortigen Gemeinden, welche ohne Verpflichtung zu einer Bekenntnißschrift feststehen auf dem Grunde des göttlichen Worts und des Heidelberger Katechismus und den Hauptartikeln der Augsburgischen Confession, und das Kleinod des Glaubens treu bewahrt haben.

Ueber die unirte Kirche fielen ähnliche Aeußerungen, wie in der ersten Sitzung, von P. Wiesmann aus Soest und besonders von P. v. Tippelskirch aus Giebichen-

stein; der letztere meinte, zunächst im Hinblick auf die östlichen Provinzen Preußens, da sie noch gar keine bestimmte Persönlichkeit sey, weder ein bestimmtes Bekenntniß, noch Organe habe, so eigne sie sich noch nicht zur Mitgliedschaft des Bundes. Gegen diesen Angriff erhoben sich mit Nachdruck P. Ball aus Rade vorm Wald, D. Sack, D. Krummacher und D. Nitzsch. — Ball und Krummacher wiesen auf den consensus als das Bekenntniß der unirten Kirche, Sack auf das Unrecht, welches durch Ausschließung derselben begangen würde, indem dann die Conföderation, gegen ihren innersten Geist, eine Hemmung oder Vernichtung der Union seyn würde, und auf das Bestehen ursprünglich unirter blühender und wichtiger Gemeinden; Nitzsch auf das Zeugniß im Anfang der ersten Sitzung, zu dem auch die unirte Kirche sich ganz und gar bekennen möge, und auf die historischen Bekenntnisse derselben: die Marburger Artikel bis auf den letzten, die Augsb. Confession, sofern die Reformirten dieselbe genehmigt, den consensus Sendomiriensis, die confessio Sigismundi, die Thorner Artikel und das Leipziger Colloquium.

Nachdem hierauf v. Tippelskirch seine früheren Aeußerungen näher bestimmt und limitirt hatte, so wurde zur Abstimmung geschritten und Thesis 3. fast einstimmig angenommen. — Eine Anfrage in Betreff der mennonitischen Gemeinden, welche theilweise ein wahrhaft evangelisches Gepräge haben, wurde dahin beantwortet, daß man wegen der Ungleichartigkeit ihres Bekenntnißbestands und ihrer geringeren Bedeutung für die evangelische Kirche sie nicht genannt habe, daß aber ihre Zulassung damit nicht abgeschnitten seyn solle.

In der dritten Sitzung (22. Morg.) wurden zuerst zwei besondere Anträge erledigt. D. Hengstenberg beantragte die Aufforderung zu einer freiwilligen Bußfeier an die evangelische Kirche Deutschlands, und zwar am Tage

der Feier des Anfangs der Reformation, indem er kurz nachwies, wie nothwendig und passend dieß sey, und wie nur Demüthigung vor Gott die rechte Grundlage des Einigungswerkes bilden könne. — Die Versammlung ging ohne Discussion sofort darauf ein. Anders verhielt es sich mit dem Antrag des Präs. v. Gerlach, daß die Conferenz eine Erklärung gegen die Revolution abgebe. Die Gesinnung, die hier zu Grunde liege, anerkennend, ging sie über diesen Antrag, als einen ihrem Zwecke fremdartigen, zur Tagesordnung über.

Es folgten nun Begrüßungen Solcher, welche von kirchlichen Gemeinschaften und Kreisen abgeordnet waren: 1) des Pred. Kölbing aus der Brüdergemeinde, welcher über das Wesen dieser Gemeinde, ihr Verhältniß zur evangelischen Kirche, wie es neuerdings wieder durch den Synodus festgestellt worden, und ihr Verhältniß zum evangel. Kirchenbunde sich aussprach, über das letztere in der Weise, daß sie, als nicht bloß aus deutschen Gemeinden bestehend, ihm nicht unbedingt beitreten könne, übrigens aber schon vor seiner Entstehung ihm angehöre, indem sie in ihren Tropen bei Wahrung der Einheit doch die confessionellen Unterschiede anerkenne; 2) des Pf. Höfet aus Bayern, welcher im Namen von freien Conferenzen in Franken die Bruderhand zum Bunde reichte; 3) des Metropolitan Hoffmann aus Kurhessen, welcher über den eigenthümlichen Charakter der reformirten Kirche seines Landes als eines Punctes, wo beide Confessionen sich die Hand reichen, Mittheilungen machte; 4) des P. Böhmers aus Bückeburg, und 5) des P. Brose aus dem Hannöverschen, welche im eigenen und ihrer Brüder Namen Zustimmung zur Sache des Bundes und Segenswünsche aussprachen. Hierauf nahm die Verhandlung ihren Fortgang. Ein Antrag Reg.-R. Schede's, zu Thes. 3. noch hinzuzufügen: „Ueber die Fähigkeit, dem Bunde beizutreten, entscheidet jedoch bei entstehendem Zweifel nicht die eigene

Versicherung der evangelischen Gemeinschaft, sondern der Bund," wurde mit entschiedener Majorität angenommen, im Hinblick auf bekannte Erfahrungen schwerer Verwickelungen, welche aus dem Mangel einer solchen Bestimmung anderwärts sich ergeben haben.

Es wurde nun zu Thes. 4. fortgeschritten: „Jede evangel. Kirchengemeinschaft, welche zum Bunde gehört, bleibt in Bezug auf die Anordnung ihres Verhältnisses zum Staate, ihres Regimentes und ihrer innern Angelegenheiten in Lehre, Cultus und Verfassung selbständig."

Ein Antrag Prof. Piper's aus Berlin auf einen Zusatz hierzu: „Für die gesammte evangelische Kirche Deutschlands wird ein föderalistisches Kirchenregiment eingerichtet," darauf hinzielend, daß der Bund die gehörige innere Stärke erhalte, indem er aus der Sphäre der Gesinnung in die der That übergehe, und motivirt durch verschiedene, aus der bisherigen Entwicklung, aus dem Gegensatz und aus der politischen Lage hergenommene Gründe, wurde als vorgreifend und bedenklich von J. Müller, Nitzsch, Großmann und Stahl bekämpft und von dem Antragsteller selbst für jetzt zurückgezogen; deßgleichen ein Antrag des Cand. Hollmer aus Bremerhafen, dahin gehend, daß in Thes. 4. die Worte „ihres Verhältnisses zum Staate" gestrichen und dafür am Schluß hinzugefügt werde: „Das künftige Verhältniß des Bundes zum Staate ordnet der Bund selbst in Gemeinschaft mit dem Staate." — Hierauf wurde Thes. 4. mit großer Majorität angenommen.

Die bisher besprochenen Puncte betrafen die Gewalt, die folgende 5. Thes. die Aufgabe des Bundes. Der Wichtigkeit der Sache wegen wurde der Antrag nicht genehmigt, daß bloß eine Zustimmung im Allgemeinen erfolge; aber der drängenden Zeit wegen sollte die Discussion auf Principielles sich beschränken. Zuvörderst wurde, um das

Verhältniß der Thes. 5. zu Thes. 4. bestimmter darzulegen, der Eingang derselben erweitert, indem zu den Worten: „Die Aufgabe des evangel. Kirchenbundes ist" — hinzugefügt wurde: „Pflege und Förderung aller gemeinsamen Interessen der zu ihm gehörigen Kirchengemeinschaften insbesondere." — Das Erste war nun: „Darstellung der wesentlichen Einheit der evangel. Kirche, Pflege der Gemeinschaft und des brüderlichen Sinnes." Ein Antrag Schede's, darauf gestützt, daß das Ziel die Erscheinung der einen heiligen allgemeinen Kirche sey und daß das Hinsehen darauf unserer ganzen Thätigkeit die rechte Weihe gebe, — statt dessen zu setzen: „Erstrebung der Union aller christlichen Kirchen und Zurüstung auf dieses nur von dem Herrn der Kirche zu vollbringende Werk durch bestimmt zu ordnende Acte der Buße und des Gebets" — wurde als über die Aufgabe des evang. Kirchenbundes hinausgreifend, und im Blick auf die principiellen Widersprüche der röm. Kirche gegen die evang. Wahrheit, abgelehnt; deßgleichen die Modification desselben durch D. Sack, als Schluß der Unterabtheilungen zu setzen: „Auch gehört zu den Aufgaben des evangel. Kirchenbundes: Hinarbeiten auf gegenseitige christliche Duldsamkeit, Anerkennung und Geistesgemeinschaft unter allen Christum bekennenden Kirchengemeinschaften der ganzen Erde, unbeschadet unseres evangelischen Bekenntnisses," — dagegen gewann seine Abänderung dieses Vorschlags: Hinarbeiten auf christliche Duldsamkeit in der Liebe und Geistesgemeinschaft, in der Wahrheit unter allen 2c. eine kleine Majorität, welche jedoch, um die Harmonie im Bunde nicht zu stören, bis auf wenige Stimmen auf den Beschluß verzichtete. Uebrigens wurde von Vielen, die bei der Abstimmung auf verschiedenen Seiten gestanden, die Erklärung abgegeben, daß sie mit dem Sinne des letzten Vorschlags ganz einverstanden seyen. — Die zweite Unterabtheilung: „Gemeinsames Zeugniß gegen das Unevange-

lische," wurde sofort angenommen; von dem vorgeschlagenen Zusatz aber: „ohne den Schwachen im Glauben Anstoß zu geben," als von etwas der Pastoraltheologie Anheimzugebenden, Abstand genommen. Ebenso die dritte: „Gegenseitiger Rath und Beistand." In der vierten: „Schiedsrichterliches Amt bei Streitigkeiten zwischen Kirchengemeinschaften, die zum Bunde gehören," wurde, um Mißdeutungen vorzubeugen, der Ausdruck „Vermittelungsamt" vorgezogen. Zwischen dieser und der unbedenklich zugelassenen fünften: „Wahrung und Vertheidigung der Rechte und Freiheiten, welche den evangelischen Kirchengemeinschaften nach göttlichem und menschlichem Rechte zustehen," wurde eine höchst wichtige Thesis eingefügt: „Förderung christlicher socialer Zwecke, Vereine und Anstalten, insbesondere der innern Mission," nach v. Bethmann-Hollweg's Vorschlag, indem das von anderwärts her proponirte „Volksschriftenwesen" als zur innern Mission gehörig bezeichnet wurde.

Schon in der zweiten Sitzung hatte Insp. Wichern darauf gedrungen, daß die evangel. Kirche in diese praktische Frage eingehe und dadurch eine wahre Volkskirche werde und eine große Schuld abtrage, welche durch die neuesten Ereignisse recht aufgedeckt worden sey, und auch v. Tippelskirch bezeichnete dieß als eine Lebensfrage des Kirchenbundes, die genauere Erwägung erfordere. Im Anfang der vierten Sitzung nun nahm, nachdem P. Smend von Lengerich und Möller aus Lübbecke nachdrücklich darauf hingewiesen, als auf das, was dem Vereine erst das rechte Leben gebe, Wichern das Wort und setzte in einer ausführlichen Rede das ungeheure und dringende Bedürfniß der innern Mission ins Licht, dazu ermunternd, daß die evangel. Kirche dieß zu ihrer Lebensaufgabe mache und der Kirchenbund sich dazu bekenne. Diese Rede, welche tiefe Blicke thun ließ in die alles Bestehende untergrabenden Versuch-

rungsmächte und Verderbnisse der Zeit und unter Hinweisung auf Beispiele erfolgreich wirkender, hingebender Liebe zum Eifer reizte, machte einen unbeschreiblichen Eindruck, so daß jener Vorschlag einstimmig angenommen wurde.

Da auch der letzte Punct der Thes. 5: „Knüpfung und Festhaltung des Bandes mit allen evangelischen Kirchen außerhalb Deutschlands," angenommen wurde, unter Ablehnung des von Zippelskirch'schen Abänderungsvorschlags: „mit allen christlichen, insonderheit den evangelischen Kirchen Europa's und der ganzen Erde," so wurde nunmehr zu Thes. 6. übergegangen: „Der Kirchenbund tritt ins Leben durch eine erste, mit Abgeordneten aller zu demselben gehörigen Kirchengemeinschaften beschickte evangelische Kirchenversammlung Deutschlands." Die Verhandlung leitete v. Bethmann-Hollweg ein, die Grundsätze der Vertretung und die Möglichkeit verschiedener Verfassungen der den Bund bildenden Kirchengemeinschaften andeutend. Wesentlich im Sinne dieser Auseinandersetzung schlug D. J. Müller eine Instruction für den Ausschuß vor, welche Grundsätze er in dieser Hinsicht bei den Kirchengemeinden geltend zu machen hätte: „Gleichzahl der geistlichen und nichtgeistlichen Abgeordneten; Princip der Vertretung: nicht die Seelenzahl, sondern die eigenthümliche kirchliche Existenz (je 2); angemessene Vertretung der Theologie und Kirchenrechtswissenschaft; Wahl durch die Organe des Kirchenregiments unter angemessener Betheiligung der Gemeinden." — Dieser Vorschlag, zu dem D. Dorner noch ergänzende Bemerkungen gab, wurde durch Majorität angenommen. — Einstimmig genehmigt wurde noch v. Thadden's Wunsch, einen Gruß der Versammlung und eine neue Einladung an die Lutheraner in Breslau mitzunehmen, und sein Antrag, ihnen eine Stelle im Ausschuß vorzubehalten. — Die die Ernennung eines Ausschusses zur weiteren Förderung der Zwecke der Versammlung betreffende

7. Thesis wurde ohne weiteres zum Beschluß erhoben, mit der Bestimmung, daß derselbe jedenfalls im künftigen Jahre wieder eine freie Versammlung nach Wittenberg berufen könne. Man vereinigte sich zur Bildung eines engern Ausschusses näher (um Wittenberg) Zusammenwohnender (7, nachträglich 12) und eines weiteren von kirchlich gewichtigen Männern der verschiedenen Theile des evangelischen Deutschlands (30). Die Wahlen geschahen in der 5. Sitzung, nachdem v. Bethmann-Hollweg und Stahl zum voraus für den engeren Ausschuß erwählt worden. —

In der 5. Sitzung erfolgte zuerst auf eine ergreifende Ansprache D. Krummacher's ein einmüthiges Gelöbniß, fest zusammenzuhalten im Bekenntniß zu Christo und in der Liebe, die aus dem Glauben kommt, und einander zu helfen mit Rath und That, auch unter Druck und Verfolgung. — Dann wurde auf Smend's Anregung zur Sicherung des Bundes gegen das Eindringen fremdartiger Elemente gemäß dem Antrag P. Ball's von Elberfeld folgender Zusatz zu Thes. 6. beschlossen: „Diese wird sich als rechtmäßige Kirchenversammlung der evangelischen Kirche constituiren durch die von einem jeden Gliede derselben abzugebende Erklärung, daß es mit seinem Glauben auf dem Grunde der reformatorischen Bekenntnisse (seiner Kirche) stehen und nach demselben verhandeln wolle." (Abweisung neuer Formulirung mit Schriftworten — sehr wichtige Verhandlung.)

In der letzten (6.) Sitzung wurde ein trefflich motivirter Antrag Wichern's auf einen Centralausschuß für die innere Mission, welcher mit dem Ausschuß des Kirchenbundes in Beziehung stehen sollte, nach einer sehr lebendigen brüderlichen Berathung, in welcher auch Anfänge von den von Wichern so dringend gewünschten geistigen Centren für Werke der innern Mission (in Berlin und in der Rheinprovinz) zur Kunde der Versammlung gebracht wur-

den, genehmigt und ein Anfang mit Constituirung desselben gemacht, weiterhin aber der engere Ausschuß bevollmächtigt, aus Auftrag des Vereins sich mit der Bildung dieses Centralausschusses zu beschäftigen.

Es waren noch wichtige Puncte zurück: „Organisation der Ortsgemeinden; Verhältniß der Kirche zur Schule; künftige Stellung des landesherrlichen Kirchenregiments." — Aber Zeit und Kraft für weitere Berathung war nicht mehr vorhanden. D. Dorner legte noch allgemeine leitende Grundsätze in Bezug auf die Neugestaltung der Verfassung als eine gemeindeutsche Sache vor. Die Conferenz sollte bei den Kirchenregimenten hinwirken: 1) darauf, daß eine angemessene Betheiligung der Nichtgeistlichen am Verfassungsleben stattfinde — im Hinblick auf das allgemeine Priesterthum der Christen; 2) darauf, daß über Dinge, die Glauben und Gewissen betreffen, nie durch Majoritäten entschieden werden dürfe, da in solchen Dingen weder Staats- noch Volkssouveränetät gelte, sondern nur die Autorität Christi, unseres alleinigen Haupts, der im Wort und in den Sacramenten seiner Kirche nahe ist; 3) darauf, daß die active und passive Theilnahme am Verfassungsleben bedingt seyn solle durch erkennbare Anerkennung des Worts und der Sacramente als Grundlage und Norm für das Leben der Einzelnen und der Kirche: durch Theilnahme am kirchlichen Gottesdienst und am heiligen Abendmahl.

Die Versammlung erklärte auf den Antrag v. Bethmann-Hollweg's, daß sie den Grundgedanken D. Dorner's beistimme, aber in nähere Discussionen nicht mehr habe eingehen können.

Hierauf wurde noch kürzlich das in der Vorberathung für gut gefundene Sendschreiben an die evangelische Kirche Deutschlands besprochen und nach einigen gutachtlichen Aeußerungen darüber dem Ausschuß Vollmacht in Bezug auf die Abfassung desselben ertheilt.

Nachdem sodann ein ausführliches Begrüßungsschreiben D. Lücke's verlesen und noch andere Begrüßungen mitgetheilt worden, war es Zeit, die Versammlung zu schließen. D. Sack sprach ein Schlußgebet, und die Versammlung ging mit Dank und Freude, im Bewußtseyn reichen Segens von oben und in der Hoffnung noch größeren Segens für die Zukunft, auseinander. Der durch das ganze Zusammenseyn mächtig gehobene brüderliche Gemeinsinn fand, wie an den vorhergehenden Tagen, so auch an diesem letzten Abend bei einfachem, heiteren Mahle noch reiche Nahrung und kräftige Belebung.

Wir blicken mit reiner Freude auf diese große deutschevangelische Conferenz zurück, in welcher aller, so offen geführte Kampf der Rede immer wieder in eine schöne, friedliche Harmonie sich auflöste, in welcher der Geist des Glaubens und der Liebe, der Zucht und Besonnenheit so durch und durch waltete, und welche, ferne von aller Anmaßung eines Funfziger-Ausschusses und dergl., so streng in ihren Grenzen der Vorbereitung und Anbahnung sich hielt, mit Achtung aller bestehenden Ordnung und mit ernstem Hinarbeiten auf ein Neues, wie das Zeitbedürfniß es fordert. Der Herr aber, der sie sichtbar regiert hat, fördere das Werk ihrer Hände! Ja er wird es fördern!

2.

Gedanken und Beobachtungen
eines Süddeutschen*)
über die Kirche Norwegens.

Reminiscenzen
von einem im Jahr 1847 daselbst gemachten Besuche.

Erster Artikel. Gesammtzustand.

Es ist neulich in der skandinavischen Gesellschaft zu Kopenhagen von einem schwedischen Geistlichen (Probst Wieselgren) ausgesprochen worden, daß die Mission des skandinavischen Nordens sey, in freundschaftlichem Zusammenwirken mit Germanien nicht bloß die Civilisation des europäischen Westens nach Osten in die geistigen Wüsten des Slavismus zu verpflanzen, sondern auch den Bestand der protestantischen Kirche gegenüber von aprotestantischen Bestrebungen — mögen sie nun von innen oder außen kommen — zu sichern. — So wenig nun freilich auf der einen Seite geleugnet werden kann, daß die evangelisch-lutherischen Kir-

---

*) Der Verfasser dieser Reminiscenzen ist D. C. Sarwey, ein trefflicher und hoffnungsvoller junger Theologe, der aber leider seiner vaterländischen Kirche, der württembergischen, die Dienste nicht hat leisten können, die er ihr gewiß freudig und erfolgreich geleistet haben würde. Er ist vor nicht langer Zeit als Stadtvicar zu Kirchheim unter Teck verstorben. Bei einem längeren Aufenthalte in Heidelberg war er auch den Herausgebern der Studien sehr werth geworden.

Ullmann.

chen Skandinaviens im Ganzen ein von den meisten deutschen Kirchen verschiedenes Gepräge haben, so sehr muß doch auf der andern Seite darauf gedrungen werden, daß auch sie als organische Glieder, die mit in den großen Verband der evangelisch-christlichen Kirche wesentlich hineingehören, von ihren deutschen Schwestern anerkannt und behandelt werden. Dieß ist aber bis jetzt viel zu wenig geschehen. Während schon seit der frühesten Zeit eine fortgesetzte Theilnahme an allen Ereignissen, welche die evangelische Kirche in England betrafen, in Deutschland anzutreffen war, eine Theilnahme, die sich sogar über den Ocean hinüber — auf die nordamerikanischen Kirchen erstreckte — während diese Theilnahme in neuester Zeit sich bis zum Vorschlag einer Allianz gesteigert hat, ist in demselben Deutschland der skandinavischen Kirchen, die uns in Bekenntniß und Verfassung näher stehen, nur äußerst spärlich und in zerstreuten Aufsätzen gedacht worden. Einen rühmlichen Antheil an diesen vereinzelten Bestrebungen, die Augen der evangelischen Christen in Deutschland auf die Schwesterkirchen im Norden hinzurichten, hat das Berl. Repertorium (von Bruns und Häfner) und die evangelische Kirchenzeitung, welche letztere im Jahr 1843 einen längern Aufsatz über den Zustand der norwegischen Kirche in ihre Spalten aufgenommen hat, der freilich fast nur ihre Vergangenheit behandelte. Zwar wird man zur Rechtfertigung dieser relativen Theilnahmslosigkeit an den Vorgängen in den skandinavischen Landeskirchen einwenden, daß ihr Zustand die Hauptschuld davon selbst trage, da derselbe wenig mittheilungswerthe Erscheinungen darzubieten vermöge, während von England aus die heilsamsten Anregungen nach Deutschland gekommen seyen. Allein theils ist diese Anschauungsweise nicht einmal ganz richtig, indem auch jene Kirchen zwar meist langsamer und ruhiger, aber desto nachhaltiger ihre Entwicklungsstadien durchgemacht haben und durchzumachen im Begriff sind; theils verdienen sie auch in ihrem ruhigen Bestehen so gut Berücksichtigung, als

etwa ein Glied am Körper, das zwar nicht sichtbar in den Bau und die Bewegung desselben eingreift, aber doch mit zum Ganzen gehört, — und daß die skandinavischen Kirchen auch Glieder am Leibe Jesu Christi ausmachen, wer wollte ihnen dieß streitig machen? Vorausgesetzt, daß dieselben einen gedrungeneren und dadurch auch schwerfälligeren Bau haben — wie? dürften sie dann nicht vielleicht als das wohlthätige Gegengewicht angesehen werden, welches von dem Alles in der Welt des Geistes und der Natur ordnenden Haupte der Kirche dem beweglicheren, aber eben deßhalb schwankenderen Leben der deutschen Kirchen gegenübergestellt worden ist? Ich für meine Person muß wenigstens gestehen, daß mein längerer Aufenthalt in den skandinavischen Kirchen — besonders in Norwegen und Dänemark — mir erst deutlich zum Bewußtseyn gebracht hat, was es heiße, einer Landeskirche anzugehören, die sich für ein Bekenntniß mit Entschiedenheit ausgesprochen hat. Daß die Kirchen Skandinaviens jenen festeren und schwerfälligeren Charakter an sich tragen, in dem die Objectivität der bestehenden Verhältnisse, besonders des Bekenntnisses die Individualität wesentlich überwiegt, und daß sie daher jetzt die Aufgabe haben, nach einer freieren Anerkennung des Rechts, das auch die subjective Frömmigkeit ansprechen darf, zu streben, um nicht über dem Halten am lutherischen oder apostolischen Bekenntnisse das Halten am Bekenntniß der Schrift und vor Allem am Herzensbekenntnisse von Christo Jesu selbst zu vergessen und über dem Halten zur Kirche die Gemeinschaft der Heiligen zu verlieren — dieß ist das Resultat einer gewissenhaften Beobachtung gewesen, die freilich nur in einer hiefür verhältnißmäßig kurzen Zeit gemacht werden konnte, und dieß wird auch aus den folgenden Mittheilungen hervorgehen. Vielleicht dürfte in diesem Charakter der skandinavischen Landeskirchen ein Hauptgrund für die allerdings auffallende Thatsache gesucht werden, daß die Bewegungen, welche gegenwärtig unsere deutsche evangelische Kirche so mannichfach erschüttern

und das Kirchenregiment in precäre Lagen versetzen, noch gar nicht in jene eingedrungen sind; man müßte denn etwa einzelne mißglückte Versuche, der Hyperkritik der junghegel'schen Schule und den sich daran anknüpfenden oder ihnen verwandten Principien des Lichtfreundthums auch in Dänemark, Schweden und Norwegen Eingang zu verschaffen, als Bewegungen bezeichnen. Daß jedoch die überwiegende Objectivität der skandinavischen Kirchen keineswegs zur Leblosigkeit erstarrt ist, sondern ein stilles und innerliches Leben weckt und nährt, ja auch in gewissem Sinne die Opposition gewähren läßt, welche von dem sich seines Rechts bewußten Individuum ausgeht, sich bei den Angelegenheiten der Kirche zu betheiligen, das wird die folgende Darstellung zur Genüge zeigen.

Werden die drei skandinavischen Landeskirchen, die norwegische, schwedische, dänische, mit einander verglichen, so scheint auf den ersten Anblick die norwegische und dänische Kirche zusammenzufallen und die schwedische mit ihrer Originalität den beiden gegenüberzustehen. In Beziehung auf Cultus und Verfassung ist allerdings die Verwandtschaft so bedeutend, daß wohl die norwegische Kirche ein Abbild der dänischen genannt werden kann; geht doch auch die Kirchengeschichte beider Länder von der frühesten Zeit her Hand in Hand. Geht man aber tiefer auf den Standpunct ein, von dem aus die Lehre in ihrer Bedeutung für die evangelische Kirche beurtheilt, auf die Art, wie sie tractirt wird, auf das Verhältniß, in das sich die Stimmführer oder geistigen Repräsentanten der verschiedenen Kirchen zu andern Kirchengemeinschaften setzen, so wird man nicht irren, wenn man im Ganzen das Urtheil fällt, daß sich in den beiden nördlichen Kirchen, Norwegens und Schwedens, noch ein strengeres, ruhigeres Festhalten am lutherischen Bekenntniß innerhalb der Kirche, noch ein ausschließenderes Verfahren gegen freiere Auffassungen der Bekenntnißschriften von Seiten der Individuen bis jetzt beobachten läßt, als in Däne-

mark, und daß man letzterer Kirche, so sehr sie sich auch neuerdings von einer gewissen Seite her gegen alle deutschen Influenzen wehrt, doch die Nähe der größtentheils freier denkenden deutschen Kirchen, die einer individuellen Explication des in der heiligen Schrift gegebenen Glaubensgehaltes Raum geben, anfühlt. Ich sage: anfühlt, weil allerdings diese größere Freiheit, Beweglichkeit und Weitherzigkeit der dänischen Kirche nur in einzelnen Pulsschlägen fühlbar wird. Dagegen kann ich nicht leugnen, daß ich in jener ruhigen Festigkeit, mit der die Geistlichen Norwegens sich zu den lutherischen Symbolen bekannten, und in der hierbei gezeigten Offenheit eine gesunde, naturwüchsige Richtung des religiösen Geistes erkannt habe, die mir innerlich wohlgethan hat und den Keim einer neuen und schönen Entfaltung des christlichen Lebens in sich zu tragen scheint, so daß es vielleicht der norwegischen Kirche aufbehalten ist, trotz dem, daß sie nicht über so viele intellectuelle Kräfte zu gebieten hat, wie die Nachbarkirchen, dennoch dieselben mit einer neuen und höheren Phase kirchlichen Lebens zu überflügeln und in der günstigen Rückwirkung auf Dänemark der letzteren Kirche die Schuld heimzubezahlen, auf welche sich diese durch das den Norwegern überbrachte Geschenk der Reformation Ansprüche erworben.

Richten wir unsere Augen nun auf die nördlichste unserer evangelischen Schwesterkirchen, die norwegische, deren Zustand uns in der Folge beschäftigen soll. Sie ist von der schwedischen durchaus unabhängig und hat, wie der staatliche Gemeinschaftskörper, mit ihr nur das Haupt gemein — den König als summus episcopus, dessen Souveränetätsrechte freilich auch in kirchlichen Dingen (so weit sie mit den staatlichen Verhältnissen zusammenhängen) durch die Volksrepräsentation im Storthing bedeutend modificirt sind. Man könnte leicht auf den Gedanken kommen, bei ihr, die schon durch ihre geographische Lage von der übrigen europäischen Welt getrennt ist, die alte lutherische

Kirche, wie sie sich zur Zeit der Reformation unter dem Einflusse der großen deutschen Reformatoren gebildet hat, wieder zu finden. Und mit einer solchen Voraussetzung habe auch ich meine Reise dahin angetreten. Aber ein Blick in die mir bisher nicht genau bekannt gewesene Vergangenheit, den mir ein norwegischer Geistlicher noch in Deutschland eröffnete, ein Blick auf die religiös-kirchlichen Verhältnisse der Gegenwart gleich bei meinem Eintreten in Norwegen mußte mich eines Bessern belehren und die norwegische Kirche mir vor die Seele führen als eine Gemeinschaft, die zwar den Ruhm sich nicht bewahrt hat, das lutherische Bekenntniß unvermischt erhalten zu haben, aber nun im schmerzlichen Bewußtseyn des Verlustes mit einer achtbaren Pietät das Verlorne wieder zu gewinnen strebt. Zwar kann nicht geleugnet werden, der norwegische Nationalcharakter trägt den Charakter des Landes. Wie in den hohen Bergthälern Norwegens die Vegetation sich langsamer entwickelt, hat sie aber einmal einen gewissen Grad der Entwickelung erreicht, dann mit ungemeiner Schnelligkeit und Fülle sich entfaltet, so fließt auch langsamer das Blut in des Normanns Adern. Alles muß bei ihm seine Zeit haben, bis es ergriffen wird. Ist es aber einmal ergriffen, dann wird es mit Energie und Feuer durchgeführt und felsenfest behauptet gegen alle möglichen Stürme, wie seine Meeresküste sich behauptet gegen die unaufhörlich tobende Brandung. Daher ist in der norwegischen Kirche allerdings noch manches Charakteristische zu finden, das auf die Reformationszeit zurückweist. Der Cultus und das Bekenntniß haben sich ziemlich unverändert erhalten: in der religiösen Sitte des Volks sind Erscheinungen zu beobachten, die an die erregten Zeiten der Reformation lebendig erinnern: die Verfassung bietet heutzutage so ziemlich das treue Abbild der Kirchenordnungen vom 16. Jahrhundert dar. Aber alle diese Züge haben längere Zeit nur wie ehrwürdige Wände dagestanden, welche mahnten an eine schöne, evangelische

Vergangenheit, während der innere Bau morsch zusammengestürzt war. Die Form war geblieben, der Geist der Reformatoren meist verschwunden und dadurch jene fast zur Caricatur geworden, bis es dem Geist des Herrn gefiel, den inneren Bau allmählich zu restauriren, dem nun freilich auch die alten Wände nicht mehr ganz conveniren wollen.

Wollen wir eine richtige Anschauung von den bestehenden Verhältnissen der norwegischen Kirche bekommen, so müssen wir ihre Vergangenheit kennen, aus der sie allmählich herausgewachsen sind. — Es wäre also zunächst eine Uebersicht über die Geschichte der lutherischen Kirche in Norwegen von der Reformation her zu geben, die wieder ein Zurückgehen auf vorreformatorische Zeiten erfordern würde. Dieß Zurückgehen würde um so mehr berechtigt seyn, als sich wirklich noch heutzutage einzelne kirchliche oder religiöse Volkssitten auf die heidnischen Zeiten unschwer zurückführen lassen. Allein eine solche Uebersicht müßte, wenn sie auch noch so sehr zusammengefaßt würde, diesen Bemerkungen eine ungebührliche Ausdehnung geben und würde so dem Zwecke, den sie haben sollen, das Interesse für die norwegische Schwesterkirche zu wecken, nicht entsprechen. Ich glaube, mich um so eher davon dispensiren zu dürfen, als andere Blätter vor fünf Jahren eine ziemlich ausführliche Geschichte der norwegischen Kirche von der Reformation an gegeben haben. In derselben ist darauf hingewiesen, welch wunderbaren Weg der Herr der Kirche genommen, das erstorbene christliche Leben in der norwegischen Kirche wieder anzufachen. Es ist wahrhaft erbaulich, auch hier wieder sehen zu dürfen, wie Alles zusammenwirken muß, wenn der Herr einmal eine Gnadenheimsuchung bei einem seiner Völker beschlossen hat. Drei Factoren waren es vorzüglich, welchen die norwegische Kirche ihre immer weiter greifende Regeneration verdankt: die durch Hans Nielsen Hauge angeregte religiöse Volksbewegung, die durch die Gründung der Universität in Christiania 1812 veranlaßte Umgestaltung

der Geistlichkeit und endlich die durch die Trennung von Dänemark und die Verfassungsänderung 1814 herbeigeführte staatliche Umwandlung. Der erste Factor diente dazu, das erstorbene religiöse Leben zunächst unter dem Laienvolke zu beleben, das christliche Bewußtseyn nach Lehre und Sitte zu schärfen und es zu einer Macht im Lande zu erheben. Der zweite Factor, die Gründung der Universität, insbesondere einer theologischen Facultät in Christiania und die Besetzung der Lehrstellen mit charakterfesten, entschieden christlichen Persönlichkeiten, war dazu ausersehen, den tief gesunkenen Hirtenstand wieder zu heben und ihm nicht nur gründlichere christliche Erkenntniß, sondern auch insbesondere den abhanden gekommenen Bibel- und Kirchenglauben wieder einzuimpfen, und der letzte Factor endlich war bestimmt und ist es noch, einestheils die norwegische Kirche vom verderblichen und lähmenden Einflusse einer fernen Kirchenbehörde, die nicht am Wohl und Weh' der Kirche unmittelbar Theil nimmt, für immer zu befreien, anderntheils die edlern Kräfte der Nation, die nun zum Bewußtseyn ihrer Freiheit und Selbstthätigkeit gekommen sind, für alle höheren Interessen zu gewinnen und sie zur klaren Erkenntniß ihrer Aufgabe zu bringen, die nicht bloß darin besteht, für das materielle und geistige Wohl der Bürger im Diesseits zu sorgen durch immer adäquatere Organisation der inneren geselligen und der Naturverhältnisse, sondern auch den himmlischen Bestrebungen und den Wirkungen des Geistes Jesu insgesammt die rechte irdische Basis in einer adäquaten Gestaltung des kirchlichen Lebens zu geben. Wie diese drei Factoren vermöge einer göttlichen Fügung zusammentreffen mußten — denn Hans Hauge's Blüthezeit fällt in den Anfang dieses Jahrhunderts — so konnten sie auch die rechte, heilsame Wirkung nur haben, wenn sie zusammenwirkten. Machte sich einer von ihnen allein geltend, was allerdings beim Hervortreten derselben geschah, ja fast geschehen mußte, da sich jedes der drei Momente erst Anerkennung

erkämpfen, sich seines besonderen Berufes bewußt werden mußte, so waren Einseitigkeiten mit ungünstigem Einflusse auf das religiös-kirchliche Leben unvermeidlich. Es dürfte nicht schwer seyn, gerade das, was in der norwegischen Kirche auch seit ihrer Regeneration weniger befriedigen kann, darauf zurückzuführen. Die Volkspredigt, begonnen von Einer hervorragenden Persönlichkeit aus dem Bauernstande und fortgesetzt von vielen weniger begabten und einzelnen ausgezeichneten Männern aus demselben Stande, konnte, wenn sie sich von dem berufenen Lehrerstande trennte, ja sich ihm entgegensetzte, theils zur Separation, also zur Entzweiung des kirchlichen Lebens führen, theils wenigstens, wo jene auch unterblieb, zu einer unreinen Gestaltung der christlichen Frömmigkeit selbst in den erweckten Subjecten und ihren Gemeinschaften, die sich entweder als einseitig festgehaltenes Evangelium, Antinomismus, oder als einseitig premirtes Gesetz, Gesetzlichkeit, Verdienstlichkeit, Eigengerechtigkeit, geistlicher Hochmuth, und was damit zusammenhängt, darstellen wird, je nachdem die originelle anregende Persönlichkeit eine vorherrschende Richtung auf das Sittliche oder auf das Religiöse (den Glauben) hatte. Letztere Richtung wird aber wieder bestimmt werden theils durch die ursprüngliche Organisation des Individuums, also durch das Werk der schöpferischen Gnade, theils durch die Umgebung, in der, und die Umstände, unter denen die Persönlichkeit sich bildet, theils endlich durch das, was eben zunächst dem begabten Individuum als mangelhafte, zu bekämpfende Seite in die Augen springt.

Alle diese Momente, welche in ihrem Zusammenwirken eine besondere fromme Richtung des Gemüths, eben damit eine eigenthümliche Auffassung des Christenthums selbst und die Art bestimmen, dasselbe Anderen nahe zu bringen, sind, so viel bekannt, bei Hans Hauge dahin zusammengetroffen, daß er eine vorherrschend gesetzliche Richtung bekam. Schon seine ihm geschenkte Individualität, so weit sie von

den andern bedingenden Einflüssen losgeschält werden kann, hatte etwas Ernstes, eine überwiegend aufs Thun gerichtete Geistesenergie. Die Spiele der Jugend sagten ihm nicht zu; früh schon beurtheilte er die Handlungen der Menschen mit Schärfe und Strenge, er selbst war als Knabe kühn und unternehmend. Die Umgebung, in der, und die Umstände, unter denen er aufwuchs, erhöhten den sittlichen Ernst; die Familie, aus der er stammte, war eine von jenen ehrwürdigen Familien, die zwar den christlichen Glauben aus der Väter Zeit her bewahrt hatten, Gott fürchteten, Christum ehrten, die Gnadenmittel benutzten, sich aller offenbaren Sünden enthielten, aber das Christenthum als neues Gesetz kannten und hielten. Früh schon hatte ihn seine Kühnheit dem Tode nahe gebracht; das Boot, in dem er über einen See fuhr, schlug um, und er wurde halbtodt aus dem Wasser gezogen. Das Volk, dem er angehörte, hatte selbst, vielleicht im Zusammenhang mit seiner Natur, den vielen Sinai's im Lande, eine ernstere, sittlich-strenge, gute und kühne Thaten verlangende Individualität; verdankte doch solchen von christlich-gesinnten Königen verrichteten Heldenthaten das Christenthum selbst seine Einführung in Norwegen. Die Bücher, die ihm in die Hand kamen, waren vorzugsweise asketisch und lenkten seinen Geist auf den hohen sittlichen Ernst des Christenthums, das einen heiligen Wandel verlangt. Kein Unreiner kann ja ins Reich Gottes kommen. Es waren hauptsächlich Spener's, Arnd's, Franke's, Pontoppidan's Schriften. Was endlich das dritte Moment betrifft, nämlich das, was dem begabten Individuum zunächst als mangelhafte, zu bekämpfende Seite auffällt, so mußte dem religiös begabten Individuum auch zunächst die besonders fehlerhafte Seite des religiösen Lebens zu Herzen gehen, und diese war damals der Verfall der Sittlichkeit, welcher trotz der unaufhörlichen Moralpredigten auf erschreckende Weise zunahm, weil diesen Predigten das Schwert des Geistes fehlte, das allein das Sündengewebe zu zer-

schneiden vermag, nämlich das Wort Gottes von der ewigen Erlösungsgnade. Die Frage: warum wird es immer schlimmer mit dem armen norwegischen Volke? sie war es, was die Seele des reiferen Knaben, des Jünglings und des Mannes bewegte. Die Antwort gab er sich, wie er sie sich nicht anders geben konnte, wenn er die Bücher, die er bei der Hand hatte, wenn er vor allen das Buch der Bücher, das er immer eifriger zu lesen begann, so daß er Vieles vom häufigen Lesen wörtlich ins Gedächtniß bekam, darum befragte. Es wird auf den Kanzeln und in den Beichtstühlen und überall im Lande nur Menschenwort gepredigt, nicht Gottes Wort, nicht das Wort: thut Buße und glaubet an das Evangelium, sondern das Wort: thue dieß und das, daß du glückselig wirst. Das war seine Antwort. Ein solcher Zustand seines armen Volks und seiner armen Kirche, der er durch den Taufpact anzugehören wußte, und der er darum den letzten Blutstropfen aufzuopfern sich verpflichtet fühlte, ging ihm durchs Herz. Mit jedem Jahre wurde, trotz dem, daß er sich stets sagte: du bist eigentlich nicht dazu berufen, sondern die ordinirten Geistlichen, die Stimme in ihm immer mächtiger, zuletzt unwiderstehlich: ich kannte dich, ehe denn ich dich im Mutterleibe bereitete, und sonderte dich aus, ehe denn du vom Mutterleib geboren wurdest, und stellte dich zum Propheten unter den Völkern. Sage nicht: ich bin zu jung, sondern du sollst gehen, wohin ich dich sende, und predigen, was ich dich heiße. Fürchte dich nicht vor ihnen, denn ich bin bei dir und will dich erretten, spricht der Herr. Was war natürlicher nach solchen Präcedentien, als daß sein Auge sich auf die Schäden seines Volks richtete, die er heilen, auf die Laster und Irrthümer, die er ausreißen, zerbrechen, verstören und verderben sollte, kurz, daß er ein Prediger der Buße in der Wüste, daß er ein weinender und strafender Jeremias auf den rauchenden Trümmern der alten lutherischen Kirche seines Vaterlandes wurde? Wenn aber das, so mußte seine

Auffassung des Christenthums, seine Verkündigungsweise desselben vorzüglich die eine und zwar die dem alten Bunde zugekehrte Seite desselben hervorheben und einen gesetzlichen Charakter erhalten. Wiewohl er, der das Christenthum innerlich erfahren, der namentlich so lebendig erkannt hatte, daß alle Bußpredigt nicht wirkt, wenn sie nicht auch mit der Gnadenpredigt verbunden ist, ja, daß gerade die Predigt: also hat Gott die Welt geliebt rc., die kräftigste Bußpredigt ist, die evangelische Seite nie vergessen oder hintansetzen konnte, so ging doch aus der durchschnittlichen Beschaffenheit seiner Predigten leicht die Gefahr hervor, daß von denen, die sich mehr nur empfänglich gegen ihn verhielten, die Predigtform, in der Hauge sein Christenthum vortrug, für die einzig zulässige Form, ja am Ende für den Gehalt des Christenthums selbst gehalten wurde. War dieß geschehen, so mußte die Absonderung von der Welt und ihren Lüsten zur Hauptsache des christlichen Glaubens gemacht, die Heiligungstendenz in den Vordergrund gestellt und dadurch der Eigengerechtigkeit und dem geistlichen Hochmuthe Thür und Thor geöffnet werden; ließ es aber auch die mit der gesetzlichen immer noch verbundene evangelische Seite der Verkündigung nicht so weit kommen, so wurde doch in die Gemeinschaft der Gläubigen ein Keim der Zwietracht hereingebracht, der die gefährlichsten Störungen in dem christlichen Gemeinwesen veranlassen konnte. Hatte nämlich die Heiligung des Christen eine überwiegende Bedeutung bekommen, so lag es in der Natur der Sache, daß auch an die Kirche und vor Allem an ihre nächsten Organe, die Geistlichen, die strengsten Forderungen der Heiligung gemacht wurden; fanden sich dieselben, wie natürlich, nicht befriedigt, so war man nicht nur zu harten Urtheilen über die bestehende Kirche, sondern auch zu einer Neigung hingetrieben, die von der Kirche dargebotenen Gnadenmittel selbst als verunreinigt anzusehen und mit in die Verachtung hineinzuziehen. War man aber einmal so weit gekommen, so war

die anfangs der Kirche heilsame Bewegung zu einer verderblichen geworden, weil es dann galt, nicht reformiren, sondern zerstören oder wenigstens separiren, nicht aufbauen, sondern einreißen. So weit hat sich nun freilich der Haugianismus — auch in seinem Extrem — nie verirrt. An Beispielen fehlt es aber nicht, die seinen Nomismus deutlich bekunden — ich nenne nur sein argwöhnisches Verhalten gegen die Brüdergemeinde — und auch einen geheimen Argwohn gegen die Landeskirche oder vielmehr ihre Vertreter, die Geistlichen, offenbaren, wiewohl letztere zum Theil selbst von dem im Haugianismus sich so mächtig aussprechenden christlich gesetzlichen Geiste mit fortgerissen worden sind. So viel hier vom Haugianismus, d. h. der durch Hans Hauge unter dem norwegischen Laienvolke angeregten Geistesrichtung, als dem ersten Hauptfactor der kirchlich-religiösen Regeneration Norwegens. Nach seiner wohlthätigen und nachtheiligen Seite hat er in der Vergangenheit schon gewirkt, wirkt als Gährungsstoff in die Gegenwart herein und wird gewiß auch bei der zukünftigen Neugestaltung der kirchlichen Verfassung und Gesetzgebung ein bedeutendes Element mit abgeben, vorausgesetzt, daß er sich nicht ungesund von den schon genannten beiden andern Factoren trennt. Denn nur im Vereine mit der regenerirten Geistlichkeit und dem durch die neue staatliche Organisation allgemein erweckten höheren Freiheits- und Selbstgefühle der ganzen Nation kann er vortheilhaft wirken, ja überhaupt wirken. Bleibt er mit jener in Harmonie, dann ist und bleibt er das belebende und reinigende Agens im religiösen Volksleben und das conservative im kirchlichen Leben. In ersterer Beziehung ist er als wechselseitige religiöse Thätigkeit des Volks selbst die nothwendige und besonders für Norwegen wichtige Ergänzung der seelsorgerlichen Thätigkeit des Pfarrers; in letzterer Beziehung ist der Haugianismus oder allgemeiner das Volkspredigerwesen in christlich gesetzlicher Form eine wohlthätige Schranke für die um ihrer Bildung willen ohnehin

dem Fortschritte und der Veränderung zugänglichere Geistlichkeit. Sondert er sich hingegen von ihr ab, stellt er sich zu ihr in ein feindliches Verhältniß, so muß sich natürlich diese veranlaßt sehen, die Angriffe abzuwehren und der sonst wohlthätigen Wirksamkeit der Volksprediger ein Ziel zu setzen, und die Kräfte, die vom Herrn der Kirche dazu angeregt worden sind, einander in die Hände zu arbeiten, werden so dazu verurtheilt, sich gegenseitig die Hände zu binden. Ebenso geht es mit dem Verhältniß zum dritten Factor. Betheiligt sich der Haugianismus bei den durchgreifenden Handlungen, welche von dem neu erwachten Selbst- und Freiheitsgefühl der Nation ausgehen und auch das kirchliche Wohl und Weh' schon berührt haben und noch berühren werden, so wird er ein conservatives und sittlich streng forderndes Verhalten beobachten, das die andern progressistischen Bestrebungen in angemessener Beschränkung halten wird, und andererseits das christlich-demokratische Interesse vertreten, indem er stets das Bewußtseyn vom allgemeinen Priesterthum, dem besonders kostbaren Besitzthum unserer protestantischen Kirche, festhält. Zöge er sich aber von der Theilnahme an solchen Bethätigungen des Volksbewußtseyns scheu zurück, so würde er nur ein Hemmschuh für die freie, wohlthätige Entwickelung der kirchlichen Verhältnisse seyn können und am Ende zu einem ungesunden Glied am Kirchenorganismus werden, welches die andern in die Krankheit hineinzieht. Jedenfalls würde er dann die ihm angewiesene Bestimmung, mitzuwirken zur heilsamen Gestaltung der vaterländischen Verhältnisse, außer Acht lassen und die ihm verliehene Macht im Volke als todtes Kapital vergraben.

Gehen wir nun über zum zweiten Factor, der von der Universität Christiania aus allmählich regenerirten Geistlichkeit, so gilt auch hier, was beim ersten gesagt wurde; er wird wohlthätig fortwirken, im Vereine mit den beiden andern; schädlich, wenn er allein geht. Die

ersten Lehrer an der theologischen Facultät zu Christiania waren zwei entschieden christliche Männer, deren Namen auch jetzt noch, nachdem schon mehr denn ein Decennium über ihr Grab dahin gegangen, mit der ungetheiltesten Verehrung von Geistlichen und Laien ausgesprochen wird und die genugsam zeigen, welchen unberechenbaren Einfluß tüchtige Universitätslehrer auf das Gemeinwohl haben können, Svend Borchmann Hersleb und Stener Johann Stenersen. Beide waren im Stande, der Forderung Spener's zu entsprechen und eine theologia regenitorum vorzutragen. Der erste war ein gründlicher Kenner des alten Testaments, mit tiefer Ehrfurcht vor der Offenbarung in der ganzen heiligen Schrift erfüllt, und ein besonderer Verehrer der Arnd'schen Theologie: er wußte die studirenden Jünglinge durchs Gemüth und die Intuition zu fesseln. Der andere, Stenersen, ein warmer und beredter Vertheidiger der lutherischen Confession, der er schon darum besonders zugethan war, weil er den Schriften Luther's den Hauptantheil an seiner Wiedergeburt zuschrieb, zog die Jugend durch seinen Verstand an und wußte auf ihren Willen zu wirken. Es war natürlich, daß die norwegische Jugend, voll Dank, jetzt nicht mehr in fremder Stadt, sondern im Vaterland selbst sich auf den Predigerberuf vorbereiten zu dürfen, in frischer Begeisterung und unbegrenztem Vertrauen diesen ersten Arbeitern auf dem schönen Felde der Wissenschaft in Norwegen entgegenkam und aus ihrem Munde die heiligen Wahrheiten mit Ehrerbietung entgegennahm, ohne der Kritik oder Bekrittelung des Gehörten sich hinzugeben, und dieß um so lieber, als die unantastbare Persönlichkeit dieser Männer Jedermann Achtung einflößte. Ihr Einfluß auf die damalige akademische Jugend und auf die Gegenwart der norwegischen Kirche mußte daher außerordentlich seyn. Ein Beweis, wie groß die Verehrung und Liebe der Studirenden für ihre beiden Lehrer war, ist die zarte Aufmerksamkeit, mit der sie diese Gesinnungen ausge-

drückt haben, und die auf die Nachwelt kommen wird. Sie hatten sich nämlich vereinigt, diese beiden Männer malen zu lassen. Als ich in den Saal des Universitätshauses trat, begleitet von den beiden Professoren der Theologie, so fielen meine Augen sogleich auf zwei sprechende Oelgemälde, die im Vordergrunde des Saales aufgehängt waren und zwei Männer in geistlicher Tracht vorstellten. Auf meine Bitte um Aufschluß erhielt ich den Bescheid, daß es die Bildnisse der beiden Lehrer wären. Ich fragte, ob eine Stiftung bestände, aus der die jeweiligen Mitglieder der theologischen Facultät gemalt werden könnten. Nein, sagten sie, das hat die Liebe der Studirenden aus eigenem freien Antrieb gethan. — Wirklich, die Todtengebeine der norwegischen Geistlichkeit regten sich; nach und nach traten die durch Hersleb und Stenersen und ihre in ihrem Geiste fortwirkenden Nachfolger gebildeten Jünglinge in den Dienst der Kirche und rissen durch die sich in ihnen aussprechende Entschiedenheit der Gesinnung, im Gegensatz gegen den bestehenden Rationalismus die alte, feste Glaubenslehre wieder zu bekennen, auch manche von den Geistlichen der entgegengesetzten Richtung mit fort. Unter diese einflußreichen und eifrigen, aber selbständigen Schüler jener zwei ehrwürdigen Männer ist besonders Wilhelm Andreas Wexels zu rechnen, der durch seine Schriften, wie seine persönliche Wirksamkeit in Christiania seit 1819 viel zur Umgestaltung der norwegischen Geistlichkeit beigetragen hat. Aber erinnern wir uns jenes oben ausgesprochenen Satzes: jeder der drei Factoren, einseitig festgehalten und verfolgt, wird schädlich für die gesunde Fortentwickelung der durch die Gnade des Herrn einmal eingetretenen Regeneration; so auch dieser. Sehen wir, welche zwei einseitige und darum gefährliche Richtungen die im Ganzen so segensreiche Umgestaltung der norwegischen Geistlichkeit in sich schloß, und wie sehr daher die letztere, die ja ihres hohen Berufes bewußt geworden ist, die heilige Verpflichtung hat, sich nicht ausschließend gegen die zwei andern Factoren,

das regenerirte religiöse Volksleben und das edlere Selbst- und Freiheitsgefühl der Nation, zu verhalten. Die beiden ersten tonangebenden Docenten der Theologie hatten, wie gesagt, das unsterbliche Verdienst, wenn man diesen mißverständlichen Ausdruck hier brauchen darf, die künftigen Diener der lutherischen Kirche in Norwegen nicht bloß zum klaren Bewußtseyn dessen, was sie künftig zu lehren haben, sondern auch ihres heiligen Berufes überhaupt gebracht zu haben. Ihre gemeinsame Ueberzeugung war es, daß das einzige Heil für die vaterländische Kirche darin liege, daß sie aufs Neue mit Strenge erfasse, was sie einmal als ihre Glaubensnorm vorangestellt hat; daher wohl, zumal bei Stenersen, eine gewisse Beschränktheit in der Beurtheilung freierer, weniger bekenntnißfertiger Gemeinschaften und eine vorsichtige Abweisung aller vom Symbol abweichender, religions-philosophischer Ansichten. Diese restauratorische Tendenz war jedoch in ihren wiedergeborenen Persönlichkeiten keineswegs einseitig, vielmehr wußten sie wohl zwischen Bibel und Symbol, Gotteswort und Menschenwort zu unterscheiden, und behielten bei ihrem evangelischen Grund auch die evangelische Freiheit zurück, wiewohl sie sich der symbolgläubigen Richtung zuneigten (wozu sie in den damaligen Verhältnissen alle Ursache hatten). Allein, wie es immer geht, der Geist der Lehrer war nicht so, wie ihre Lehre, auf alle Schüler übergegangen. Vielen unter denselben blieb ihr Christenthum nur Erkenntnißsache und dieß hatte eine Richtung zur Folge, welche einen großen Theil der norwegischen Geistlichkeit ergriff und die Kirche aufs Neue in Gefahr brachte, in einen der schwedischen Kirche ähnlichen Zustand von Schläfrigkeit, Starrheit, Leblosigkeit zu gerathen; ich möchte sie nicht die symbolgläubige, sondern die orthodoxirende nennen. Andere von ihren Schülern hatten wirklich den erkannten Christenglauben, oder noch besser Kirchenglauben, auch zur Herzenssache gemacht; sie waren zum Bewußtseyn ihres verantwortungsvollen Berufes durchge-

drungen; sie hatten erkannt, daß sie vom Haupt der Kirche auserſehen und beſtellt waren, über der rechten Lehre in der Kirche zu wachen und das religiöſe Leben, ſowohl als Herzensſache wie als Gemeinſchaftsſache, zu leiten. Aber ſo lange ihr Herz noch vom geheimſten und hartnäckigſten Sauerteige der Sünde, von der Selbſtheit, in einer gründlichen Wiedergeburt nicht gereinigt war, ſo mußte ſich hieran gerade eine zweite einſeitige und gefährliche Richtung anknüpfen. Je lebendiger nämlich jenes Bewußtſeyn wurde, je größer ihr Eifer und Trieb war, ihm entſprechend in den verſchiedenen Berufskreiſen zu wirken, um ſo unwillkommener mußte ihnen Alles werden, was außer ihrer Wirkſamkeit, wenn auch für den gleichen Zweck, geſchah, weil ihre eigene Thätigkeit dadurch beſchränkt und gehemmt zu werden ſchien, angeblich freilich nur, weil ſie, wenn Chriſten, ohne ordinirt zu ſeyn, predigten und ſeelſorgerlich wirkten, keine rechte Bürgſchaft zu haben glaubten für die bekenntnißtreue Verkündigung des Gotteswortes, über welche zu wachen ſie ſich mit Recht berufen wußten. Dazu kam wohl auch, daß Hersleb, ein vorzüglicher Kenner des alten Bundes und unbedingter Verehrer deſſelben, zugleich öffentlich angeſtellter Exeget deſſelben und Lehrer der chriſtlichen Glaubenslehre, zu wenig gethan haben mag, was Schleiermacher ungefähr um dieſelbe Zeit in Berlin zu viel, daß er nämlich den alten und neuen Bund zu wenig auseinander hielt. Iſt dieß ſo, was Referent freilich nicht gewiß behaupten kann, da er keine Collegienhefte des verſtorbenen Lehrers in die Hände bekommen und derſelbe keine ſtreng wiſſenſchaftlichen Werke hinterlaſſen hat, ſo läßt ſich um ſo leichter erklären, wie unter ſeinen Schülern eine Richtung aufkommen konnte, die wir, um ſie kurz zu bezeichnen, die hierarchiſche nennen können, das Wort im mildeſten Sinne genommen. Sie ſchimmert durch im Verhalten einflußreicher Mitglieder der Geiſtlichkeit zu den religiöſen Bewegungen im Volke, zur Brüdergemeinde, die bekanntlich dem entgegengeſetzten Prin-

cip huldigt, zur Regierung, sofern sie sich mit den Angelegenheiten der Kirche zu beschäftigen hat, und zur Verfassungsfrage; vielleicht auch in etlichen dogmatischen Begriffen, besonders der Ansicht von der Ordination, vom allgemeinen Priesterthum, von der Stellung der reformirten Kirche, die mit der Brüdergemeinde einer solchen Richtung durchaus abhold ist; ebenso im Abscheu vor den Quäkern und Anabaptisten, die den Gegensatz von Laien und Geistlichen nicht kennen, endlich in einer gewissen Vorliebe für den Katholicismus oder Puseyismus. — Sie wird aber mit der ersten auf das Maß einer heilsamen Richtung beschränkt werden, wenn der sie verfolgende zweite Factor der kirchlichen Regeneration Norwegens sich bewußt bleibt, daß er mit den beiden andern Factoren, dem religiösen Volksleben und dem neu erwachten Nationalgefühl, Hand in Hand gehen muß, um wohlthätig wirken zu können. Bleibt er sich bewußt, daß der Satz vom allgemeinen Priesterthum jedes gläubigen Christen ein wesentlich protestantischer ist, daß daher das Volk der Laien auch ein gewisses Recht besitzt, dieses Priesterthum auszuüben, daß ferner das Bedürfniß gemeinsamer Erbauung außerhalb des öffentlichen Gottesdienstes auch ein Recht begründet, innerhalb der kirchlichen Schranken dieß Bedürfniß durch Versammlungen zu gemeinschaftlichem Singen, Beten, Lesen und Betrachten des Gotteswortes zu befriedigen, so kann von einer Hierarchie, die alles religiös-kirchliche Leben nur durch ihre Hand gehen lassen will, nicht mehr die Rede seyn. Jene Neigung dazu ist dann nichts Anderes mehr, als das Bewußtseyn von der Nothwendigkeit einer kirchlichen Ordnung und darum auch einer väterlichen Ueberwachung der wechselseitigen Laienerbauung, damit nichts Unwahres, Unreines, Selbstgemachtes sich einschleiche. Bleibt ferner die Geistlichkeit im Zusammenhange mit dem letzten Factor, dem durch die Trennung von Dänemark und die Bildung einer sehr liberalen Constitution wach gewordenen Bewußtseyn der Freiheit und Selbstthätigkeit der Nation, so wird auch die

lenken ließen von dem, was ihnen vor Anderem noth that, und sich lieber mit Fragen beschäftigten, wie die: wer wird in den Storthing gewählt? wie viel Mitglieder wird die Opposition bekommen? was werden für Propositionen in Betreff der innern und äußern Verhältnisse des Staats in der Kammer vorgebracht werden? als mit solchen Fragen, welche theils ihr eigenes Seelenheil, theils das ihrer Brüder und Schwestern, theils das Wohl ihres religiösen Gemeinschaftslebens, theils das anderer mit der norwegischen Kirche verbundener Glaubensgemeinschaften betrafen. Ich führe hier nur an, daß das Gespräch über vorgenommene Storthingswahlen, ihre Gesetzmäßigkeit &c. in einem Pfarrhause, in dem ich einen Sonntag zubrachte, fast der einzige Gegenstand der Unterhaltung der versammelten Gäste war und nach der Predigt, vor und nach Tisch ausmachte. Die andere Folge von jenem einseitigen Sichgeltendmachen des bürgerlichen Elementes ist, daß die Prediger selbst, genöthigt, an den Wahlhandlungen als Staatsbehörde Theil zu nehmen, mit in die bürgerlichen und weltlichen Interessen hineingezogen werden. Uebrigens hat trotz all dem die Bildung der norwegischen Staatsverfassung und die Hebung des Nationalbewußtseyns eine unberechenbar günstige Folge für die Neugestaltung des kirchlichen Lebens. Abgesehen von dem auf der Hand liegenden Vortheil, daß seit der Losreißung Norwegens von Dänemark die norwegische Kirche nicht mehr im Schlepptau einer andern durch ein Meer getrennten Kirche nachgezogen wird, ist dadurch ein Zustand angebahnt worden, der, zur Vollendung gekommen, der norwegischen Kirche die Priorität über die beiden andern skandinavischen Schwesterkirchen verschaffen wird. Das Volk hat gelernt, sich als Ganzes zu betrachten, an dessen Wohl und Weh' die Individuen den unmittelbarsten Antheil zu nehmen; es hat gelernt, die egoistischen Interessen dem Heile des Vaterlandes aufzuopfern, mit gesundem, nüchternem Blick die bestehenden Verhältnisse aufzufassen und zu prüfen, und furchtlos und treu

das Beste des Ganzen zu verfolgen; es hat erkannt, wie auf der einen Seite feste Ordnung und Gesetzmäßigkeit zum Bestehen und Gedeihen eines Gemeinwesens nöthig ist, auf der andern aber auch der Freiheit des Individuums der angemessene Spielraum gelassen werden muß, und durch alles das hat es mehr als das deutsche, ja als irgend ein anderes Volk die formelle Befähigung erhalten, und wird sie immer mehr noch erhalten, eine Kirche zu bekommen, die auch in ihrer äußeren Gestalt einer christlichen Gemeinschaft der Gläubigen entspricht, wo Alle gleich berechtigte Glieder an dem Leibe sind, da Christus das Haupt ist. Aber freilich, so lange das Volk in seinen einzelnen Gliedern noch vom Geiste der Welt, nicht vom Geiste Christi der Mehrzahl nach erfüllt ist, so lange hat es die materielle Befähigung zu einem solch vollendeten Zustande der Kirchenverfassung nicht erhalten. Daß es sich jedoch derselben immer mehr nähert, dahin arbeiten unablässig die tüchtigsten Repräsentanten der beiden anderen Factoren, die Volksprediger und die Geistlichen; und wir werden darum sagen müssen, daß die im constitutionellen bürgerlichen Leben geweckte und gebildete Nationalität nur dann ihren Beruf recht erkannt haben wird, auch ein heilsamer Mitfactor in der Umgestaltung des kirchlichen Lebens zu seyn, wenn sie im Zusammenhang mit jenen beiden andern Factoren bleibt, den religiösen Gemeinschaften im Volke selbst und der Geistlichkeit, wenn sie ihre Wirksamkeit nicht hemmt, etwa jene ersteren verfolgt und die letztere in einem untergeordneten und gehorchenden Verhältniß hält (wie die dänische Regierung es lange gethan und nach der noch jetzt bestehenden Kirchenverfassung Norwegens das für den König functionirende Departement noch thun darf), wenn sie vielmehr in gesetzlicher Einheit mit dem König die beiden andern Elemente in sich aufnimmt und in Einstimmung mit diesen das beräth und der königlichen Genehmigung vorschlägt, was für das äußere und innere Leben der Kirche

liche Verordnungen nicht befolgte, wie ein bürgerlicher Verbrecher behandelt wurde. Nur einige Beispiele: wer den öffentlichen Gottesdienst auffallend oft versäumte, sollte unter polizeiliche Aufsicht gestellt; wer nicht wenigstens einmal des Jahres zum Abendmahl ging, sollte nach vorangegangener Ermahnung und nach verweigerter öffentlicher Buße zuerst vom Genuß des Abendmahls ausgeschlossen und, wenn er nicht in bestimmter Zeit reuig zurückkehrte, des Landes verwiesen werden. Ferner war die öffentliche Ausübung eines andern, als des lutherischen Gottesdienstes nur etlichen Kirchengemeinschaften, z. B. der Brüdergemeinde und den Quäkern, unter dem strengsten Verbot aller Proselytenmacherei, um besonderer Verhältnisse willen an bestimmten Orten gestattet. Auf diese Weise mußte die Landeskirche wie eine Zwangsanstalt oder ein Zuchthaus erscheinen, die statt lauter freie Kinder widerwillige Knechte genug in sich beherbergen mochte. Einem redlichen Geistlichen mußte es durchs Herz gehen, wenn er sehen konnte, wie etliche seiner Beichtkinder nur gezwungen in seiner Gemeinde blieben und gar zu gern ihre Kinder anderen Predigern, als gerade ihm, in den Confirmandenunterricht gegeben hätten; und wenn er auch keine solche Beobachtungen machen mußte, so konnte er sich doch nicht verhehlen, daß vielleicht Mancher Herzen erst offenbar würden, wenn einmal die äußeren Hindernisse hinweggenommen wären. Ja, je mehr er von der beseligenden Kraft des von ihm bekannten Glaubens überzeugt war, desto mehr mußte ihm daran liegen, allen Kleingläubigen zu zeigen, welche innere Wahrheitskraft die Landeskirche berge, wenn bei einmal geöffneten Thüren dennoch die bei weitem größte Mehrzahl es vorzieht, im väterlichen Hause zu bleiben. Der einsichtsvolle und gläubige Geistliche konnte darum das vom Storthing vorgeschlagene und von der Regierung bestätigte Toleranzedict oder Dissentergesetz 1845 nur mit Zufriedenheit, ja Freude begrüßen. Allen christlichen Secten wurde nicht nur der Eintritt ins Land freigelassen, sondern auch

der Gottesdienst freigegeben, die bisher übliche Entziehung bürgerlicher Rechte beim Confessionswechsel, die bürgerliche Benachtheiligung bei einem vom augsburgischen verschiedenen christlichen Glaubensbekenntniß aufgehoben. Mit diesem Gesetz hat die Kirche Norwegens zwar an weltlicher Gewalt auf Einen Schlag ungemein viel verloren, aber desto mehr an Wahrheit und innerer Kraft gewonnen und einen Vorsprung vor den beiden andern skandinavischen Kirchen erhalten, der von diesen nicht so leicht wieder eingeholt werden wird. Jenes Zutrauen zu der innern Macht, welche die vaterländische Kirche auf die Gemüther ausübt, ist nicht zu Schanden geworden: eine katholische Kirche ist zwar in Christiania gegründet, aber sie hat sich nicht vermehrt, ist im Gegentheil in der Abnahme begriffen; eine reformirte Gemeinde besteht meines Wissens noch gar nicht in Norwegen; die Societäten der Brüderkirche haben sich ebenfalls keines Zuwachses zu erfreuen; die Quäker sind vollständige Fremdlinge auf Norwegens Boden. Kurz, es besteht heutzutage noch keine andere Religionsgemeinschaft von Bedeutung in Norwegen, als die der evangelisch-lutherischen Landeskirche. Man kann sagen, daß in jenen beiden genannten Beschlüssen der Nationalversammlung von der Nation eben so sehr das Interesse der religiösen Thätigkeit unter den Laien, als das der regenerirten Geistlichkeit gewahrt worden ist. Eine andere Frage ist es nun freilich, ob dieß auch der Fall seyn wird, wenn in diesem und im nächsten Storthing die Juden-Zulassungs- und Emancipationsfrage zur Sprache kommt. Daß dieselbe zur Besprechung kommen wird, das liegt außer Zweifel und ist mir von einem Storthingsmann selbst gesagt worden. Zwar ist der unermüdliche Vertheidiger der Judensache, der Dichter Wergeland, gestorben (es soll ihm auf dem Friedhofe zu Christiania von den Juden in Hamburg aus Dankbarkeit ein Monument errichtet werden); aber es wird nicht an Solchen fehlen, die in seine Lücke einzustehen bereit sind. Bisher war es den

Anzeige-Blatt.

Bei Friedrich und Andreas Perthes in Hamburg und Gotha sind erschienen:

Die Lehrfortbildung der evangel.-prot. Kirche auf dem Grund der augsburgischen Confession. Von Georg Reich. 24 sgr.

Der Verfasser dieser Schrift gehört nicht zu denjenigen, welche das leere Nichts des bodenlosen Unglaubens als das Ziel ansehen, nach dem man fortschreiten müsse; dessen ungeachtet redet er der Lehrfortbildung das Wort. Er ist der Meinung, daß die evangel. Lehre noch gründlicher erforscht, noch vollständiger verstanden werden könne, als es zur Zeit der Abfassung unserer kirchlichen Bekenntnißschriften der Fall war, und will das Seine dazu beitragen, daß dieß nicht nur als Wahrheit erkannt, sondern auch auf eine erfolgreiche Weise erstrebt werde. Er zeigt zu dem Ende, welches der unveränderliche Kern der evangel. Lehre sey, und bezeichnet dann in's Einzelne eingehend die Punkte, hinsichtlich welcher ein noch gründlicheres Verständniß anzustreben wäre. Dieser Punkte sind freilich nach seiner Ansicht ungleich wenigere und unwesentlichere als nach dem Dafürhalten der gewöhnlichen Fortschrittsmänner, aber sie sind doch wichtig genug, um dem wissenschaftlichen Forscher ein schönes Feld der Thätigkeit offen zu erhalten.

Die religiösen Zeitkämpfe. Zwanzig Reden von Dr. Daniel Schenkel. Zum Streit und zum Frieden. 1 Thlr. 10 sgr.

Vor einem zahlreichen, gemischten Publikum zu Schaffhausen hielt der Verfasser im Winter 18⁴⁶/₄₇ die vorliegenden Reden, und läßt sie nun im Druck erscheinen, in der ganz richtigen Voraussetzung, daß deren noch immer nicht zu viele seyen, welche den Standpunkt des positiven Christenthums auf eine würdige, freie und doch entschiedene Weise vertreten. — Von diesem Standpunkt aus aber hat er die verschiedenen religiösen Zeiterscheinungen zu beurtheilen versucht, und seine Urtheile sind um so werthvoller und einleuchtender, da er stets denselben geschichtliche Mittheilungen voran gehen ließ. Wie er schon auf dem Titel andeutete, ist er weit entfernt, allgemeinen Beifall zu erwarten, und es wird nicht fehlen, daß die einzelnen von ihm beurtheilten Parteien dieß und jenes ihm zu erwiedern nöthig finden werden; allein im Allgemeinen wird jeder Leidenschaftslose zugeben müssen, daß es ein gesundes, richtiges und reichlich belehrendes Urtheil ist, welches der Verfasser fällt. Es ist daher diese Schrift nicht blos für theologische, sondern überhaupt für alle gebildeten Lesezirkel eine sehr zu empfehlende. Von der Reichhaltigkeit des Inhalts gibt schon beifolgende kurze Uebersicht hinreichenden Beweis: 1. Das Wesen der Religion. 2. Das Wesen des Protestantismus. 3. Die protestantische Orthodoxie. 4. Die Aufklärung. 5. 6. Der Pietismus. 7. Die Brüdergemeinde und die Philosophie. 8. Die kantische Philosophie. 9. 10. Der Rationalis-

Jüngling, den Mann an: „so wurde ich's! gehe meine Wege, und du wirst zum Ziel gelangen!" —

Auf denn, junger Freund, lies die treue Biographie von F. J. und strebe, wie er, ein tüchtiger Gelehrter, ein edler Mann zu werden, geehrt und geliebt in der Nähe und Ferne.

Berichtigungen

zu den Theologischen Studien und Kritiken Jahrg. 1849. Heft 1.

Seite 57. Z. 14. lies elilenti statt eliteuti.
„ 59. „ 4. „ im statt in.
„ 66. „ 4. „ Endreim statt Endreime.
„ 68. „ 2. „ Betrachtungen statt Beobachtungen.
„ 73. „ 15. v. oben lies einst statt nicht.
„ — „ 18. v. unten tilge das zweite er.
„ 76. „ 8. Anm. lies irsterben statt insterben.
„ 77. „ 9. v. oben lies antuuurtita statt antuuuntita.

Gotha, Druck der Engelhard-Reyherschen Hofbuchdruckerei.

Theologische Studien und Kritiken.

Eine Zeitschrift

für

das gesammte Gebiet der Theologie,

in Verbindung mit

D. Gieseler, D. Lücke und D. Nitzsch,

herausgegeben

von

D. C. Ullmann und D. F. W. C. Umbreit,
Professoren an der Universität zu Heidelberg.

1849.

Zweiundzwanzigster Jahrgang.

Zweiter Band.

Hamburg,
bei Friedrich Perthes.
1849.

Theologische Studien und Kritiken.

Eine Zeitschrift

für

das gesammte Gebiet der Theologie,

in Verbindung mit

D. Gieseler, D. Lücke und D. Nitzsch,

herausgegeben

von

D. C. Ullmann und D. F. W. C. Umbreit,

Professoren an der Universität zu Heidelberg.

Jahrgang 1849 drittes Heft.

Hamburg,

bei Friedrich Perthes.

1849.

Abhandlungen.

1.

Bemerkungen
über
die Lehre von der Sünde mit Rücksicht auf das Werk von Jul. Müller.

Von
W. M. L. de Wette.

Schon lange fühlte ich den Drang, über die in diesem Werke aufgestellten Ansichten mich auszusprechen, fand aber nicht die Muße dazu; und auch jetzt muß ich mich auf einige Bemerkungen beschränken, die aber hoffentlich hinreichen werden, meine Ansicht ins Licht zu stellen. Ich beginne mit der Prüfung der exegetischen Erörterungen der biblischen Begriffe σὰρξ und σῶμα und ihres Gegensatzes πνεῦμα, mit denen Hr. Müller (I, 377 ff.) seine Widerlegung der sogenannten Sinnlichkeitstheorie von der Sünde zu stützen sucht.

1.

Die Ansicht, daß die Sünde aus der sinnlichen Natur des Menschen und deren Trieben und Neigungen herstamme, ist in diesem Ausdrucke falsch, und ich gehe sonach mit Hrn. Müller, der sie verwirft, von der gleichen negativen Voraussetzung aus. Nicht ganz richtig ist auch die Art,

wie die Vertheidiger dieser Ansicht die biblischen Begriffe σάρξ, σῶμα, πνεῦμα fassen; aber was Hr. Müller dagegen sagt, scheint mir eben so wenig richtig zu seyn. Nach jener Ansicht ist σάρξ die sinnliche animalische Natur des Menschen (wozu natürlich nicht bloß die Leiblichkeit, sondern auch das psychische Leben mit Empfindungen, Trieben und Begierden zu rechnen), und ihr gegenüber steht das πνεῦμα, welches für die höhere vernünftige Natur des Menschen und ihre theoretischen und praktischen Vermögen genommen wird. Ueber die dafür angezogene Stelle Matth. 26, 41: τὸ μὲν πνεῦμα πρόθυμον, ἡ δὲ σάρξ ἀσθενής, sagt Hr. Müller Folgendes: man dürfe da nicht eine allgemeine Belehrung über Wesen und Ursprung der Sünde suchen. Daß der Geist willig zum Guten sey, sage der Erlöser nicht von den Menschen überhaupt, sondern von seinen Jüngern, deren Liebe zu ihm er kenne; und wenn er sie warne vor der Schwäche der sinnlichen Natur — denn das sey allerdings hier σάρξ, — so beziehe sich das auf die eigenthümliche Beschaffenheit des herannahenden Momentes, welcher ihre Treue mit Schrecknissen, die unmittelbar auf die Sinnlichkeit wirken, bedrohen sollte.

Mich wundert, daß Hr. Müller über diese wichtige Stelle so leicht hinweggeht. Er gibt zu, daß σάρξ die sinnliche Natur, und πνεῦμα ein Bestandtheil des menschlichen Wesens sey (den er freilich unbestimmt läßt), und doch behauptet er, daß, was Jesus hier zu seinen Jüngern sagt, keine allgemeine anthropologische Geltung habe. Theilten die Jünger mit andern Menschen diese beiden Naturbestandtheile, Fleisch und Geist, so muß auch, was zu ihnen, wenngleich in Beziehung auf ihre besondere Denkart und Lage, gesagt wird, mutatis mutandis von allen Menschen gelten, und es muß sich darin ein allgemeines Gesetz ausprägen. Eine allgemeine Belehrung über Wesen und Ursprung der Sünde enthält der Ausspruch Christi allerdings nicht; wohl aber liegt ihm die Voraussetzung

dieses Wesens und Ursprunges unter, weil er sonst keine Warnung vor der Versuchung seyn könnte, welche überall und unter allen Umständen wesentlich dieselbe ist. Herr Müller hat sich hierdurch den Weg zur vollen Einsicht in die sittliche Anthropologie des N. T. verschlossen. Anstatt die wichtige Stelle als grundlegend zu betrachten und deren richtig gefaßten Sinn mit dem der Grundstelle für die paulinische Lehre von der Sünde (Röm. 7, 14—25.) in Einklang zu bringen, läßt er sich auf Stellen ein, wo der Begriff der σάρξ complicirt erscheint, und behandelt jene erst weiter unten (S. 395 ff.), aber ebenfalls nicht auf die entsprechende Weise.

Bestreiten müssen wir die Voraussetzung, der Apostel wolle hier keineswegs den Zustand des unerlösten Menschen überhaupt, also auch den sichern Sündendienst mit eingeschlossen, schildern; denn im letztern sey die σάρξ in der einen oder andern Form die allein herrschende; von einem Kampfe derselben mit einem entgegengesetzten Princip könne da nicht die Rede seyn, während doch Paulus einen solchen beschreibe. — Den sichern Sündendienst hat Paulus allerdings nicht namentlich aufgeführt; aber die Vollendung der Sünde und ihrer Herrschaft erscheint in seiner Darstellung unzweifelhaft; denn nichts Anderes als diese Herrschaft liegt in der „Gefangennehmung unter das Gesetz der Sünde“ (V. 23.), und das Ergebniß davon ist der Tod (V. 24.). Demnach kann auch kein Zweifel seyn, daß der Begriff der σάρξ hier in seiner ganzen Bestimmtheit und Vollständigkeit auftritt und zwar erscheint sie in dem σαρκικός εἰμι (V. 14.) und in den μέλη, in welchen das Gesetz der Sünde herrscht (V. 23.). Unhaltbar ist es daher, wenn der Verf. annimmt, weil der Apostel das bessere Selbst oder den ἔσω ἄνθρωπος in Gegensatz mit dem Thun der Sünde stelle und von der letztern sage, daß sie im Fleische wohne, so fasse er dieses in der sittlich indifferenten anthropologischen Bedeutung als die äußere Sphäre oder das gesammte erscheinende offenbare

Daseyn des Menschen, und rede von einem Zustande, wo das sündige Wesen in die äußere Sphäre des Daseyns verdrängt sey. — Diese Rede ist für mich nicht verständlich. Was soll es heißen, die Sünde sey in die äußere Sphäre verdrängt? Die Sünde ist ja nur Sünde als freie Handlung, also insofern sie aus dem Innern des Menschen, nämlich aus dem Willen hervorgeht; und wenn sie zur äußern Handlung wird und durch die Organe des Leibes auf die Außenwelt wirkt, so ist sie dadurch nicht auf die äußere Sphäre verdrängt, sondern die innere Kraft, welche den Leib bewegt. Und wie kann man sagen, das Fleisch, in welchem die Sünde herrscht, wie hier bei Paulus, sey sittlich indifferent? Durch diese Herrschaft ist es ja verderbt und zerrüttet.

Hr. Müller gibt die ganze tiefwahre Darstellung des Apostels nicht entsprechend wieder, und zwar vorzüglich darum, weil er den (freilich auch Andern verborgen gebliebenen) Schlüssel des Verständnisses, der in V. 18. liegt, übersehen hat. Hier ist σάρξ nicht, was man gewöhnlich Sinnlichkeit nennt, indem man darunter das sinnliche Empfindungs- und Begehrungsvermögen versteht, sondern der sinnliche Wille oder das sich durch sinnliche Antriebe bestimmen lassende Entschließungsvermögen. Wenn es da heißt: οἶδα, ὅτι οὐκ οἰκεῖ ἐν ἐμοί, τοῦτ' ἔστιν ἐν τῇ σαρκί μου, ἀγαθόν· τὸ γὰρ θέλειν παράκειταί μοι, τὸ δὲ κατεργάζεσθαι τὸ καλὸν οὐχ εὑρίσκω — so ist klar, daß dieses κατεργάζεσθαι Sache des Willens, und weil es sich nicht ἐν τῇ σαρκί findet, die σάρξ eine Beschaffenheit des Willens seyn muß. Hieraus wird ferner klar, daß der ἔσω ἄνθρωπος, welcher am Gesetze Gottes Lust hat (V. 22.), der gute Trieb oder auch etwa die in guten Grund- und Vorsätzen bestehende Gesinnung ist (was auch vom πνεῦμα in jenem Ausspruche Christi gilt), woraus ein Wollen, d. h. ein Begehren oder eine velleitas des Guten hervorgeht, ohne daß es zur Ausführung kommt, weil der Wille, anstatt

sich durch den guten Antrieb und Vorsatz bestimmen zu lassen, dem fleischlichen Antriebe weicht und sich in fleischlicher Weise entschließt. Der Apostel beschreibt dieß (V. 23.) so: er (der Handelnde, also das handelnde Vermögen, d. i. der Wille) treffe (im Augenblicke der Entschließung) auf ein dem Gesetze der Vernunft (des innern Menschen, d. i. des vernünftigen Triebes) widerstreitendes Gesetz in den Gliedern, d. i. im Fleische, und werde von ihm gefangen genommen (oder vielmehr nach der Idee der Freiheit: gebe sich ihm freiwillig gefangen). Wie das geschehen könne, sagt uns der Apostel nicht, wohl aber die Psychologie. Wie die ganze geistige Natur des Menschen, so ist auch der Wille an das Gesetz der sinnlichen Erregbarkeit gebunden und tritt immer nur in Wirksamkeit, wenn ihn irgend ein Antrieb anregt (sey es auch ein geistiger, immer muß er doch in der Form sinnlicher Lebhaftigkeit auftreten). Diese Anregung aber soll der Wille nicht leidend hinnehmen, nicht sich leidend ihr hingeben und sich von ihr bestimmen (hinreißen, überwältigen, „gefangen nehmen") lassen, sondern sich stets, wie stark auch der Antrieb sey, frei nach dem innern Gesetze des Geistes entscheiden. Thut er jenes, so ist es Sünde. Man würde zwar den Apostel mißverstehen, wenn man in V. 23. den einfachen Fall sehen wollte, wo der Wille sich vom Antriebe der unverdorbenen Sinnlichkeit bestimmen läßt: er hat die durch den Fall Adam's verderbte Sinnlichkeit im Auge, welche durch Geburt und Gemeinschaft von der Sünde durchdrungen und zerrüttet und dadurch eine viel furchtbarere und verderblichere Macht (νόμος) geworden ist, als es die natürliche schuldlose Sinnlichkeit an sich ist. Aber der einfache Fall liegt doch auch mit in dem complicirten, und die Sünde ist ursprünglich nicht anders entstanden, als dadurch, daß der Wille sich auf unrechtmäßige Art der Sinnlichkeit gefangen gegeben hat.

Sehen wir nun auf Matth. 26, 41. zurück, so treffen wir auf den gleichen Ursprung der Sünde und dasselbe Ver-

hältniß zwischen Geist oder innerem Menschen oder Vernunft und Fleisch. „Der Geist ist willig," insofern der gute Trieb in ihm liegt oder schon zu einer bewußten guten Gesinnung gediehen ist; „aber das Fleisch ist schwach," d. h. wenn es zum Entschlusse und Handeln kommt, so zeigt sich der Wille als den fleischlichen Antrieben nachgebend, mithin schwach. Es scheint eine Unklarheit oder wohl gar Unrichtigkeit in der Bezeichnung dieses Verhältnisses zu liegen, indem σάρξ, welches sonst gewöhnlich und oft auch bei dem Apostel Paulus das sinnliche Empfindungs- und Begehrungsvermögen ist, als der schuldige Theil bezeichnet wird; und wissenschaftlich genau ist diese Bezeichnung auch nicht, sie hat aber doch ihre Berechtigung. Freilich liegt die Schuld davon, daß die guten Antriebe oder Vorsätze des Geistes nicht zur That werden, zunächst am Willen, der sich von fleischlichen Antrieben bestimmen läßt; aber auch das sinnliche Empfindungs- und Begehrungsvermögen trägt einen Theil der Schuld. Wäre nämlich die Erregung desselben in Fällen, wie der der Jünger war, nicht zu heftig, so würde der Wille sich nicht dadurch bestimmen lassen; und diese Heftigkeit ist nicht natürlich, der natürlichen Ordnung gemäß, sondern entweder eine Schwäche (wie denn bekanntlich Schwäche oder krankhafte Reizbarkeit der Nerven oft die Ursache heftiger Furcht und Schreckhaftigkeit ist) oder die Folge von Verwöhnung und Verderbtheit (man denke an die Heftigkeit wollüstiger Begierden). Von dieser Verwöhnung oder Verderbtheit liegt die erste Ursache im Willen, welcher der Sinnlichkeit nicht genug zu widerstehen gewußt hat; aber sie ist vorhanden und ist (vermöge der Erbsünde) schon vorhanden, noch ehe es im Menschen zu sittlichen Entschließungen kommt. Man kann also wohl die Schuld der Sünde auf dieser Seite suchen, zumal da mit einem verderbten Begehrungsvermögen gewöhnlich eine überwiegende sinnliche Bestimmbarkeit des Willens, wenigstens hinsichtlich der Befriedigung der Begierden, verbunden ist. Man kann auch wegen dieses innigen Zusammenhanges

beider Vermögen, und weil deren Zustand sich gegenseitig bedingt, beide, insofern sie an der Sünde Theil haben, unter dem Namen **Fleisch** zusammenfassen, wie es im N. T. zu geschehen pflegt.

Um der Annahme, daß der Apostel die Sünde aus der Sinnlichkeit ableite, zwei andere Stützen zu entziehen, nämlich die Stellen Röm. 6, 6: *σῶμα τῆς ἁμαρτίας*, und Kol. 2, 11: *σῶμα τῆς σαρκός*, erklärt Hr. **Müller** mit Andern *σῶμα* bildlich: die **Masse der Sünde** oder das **Sündenwesen** werde unter dem Bilde eines Leibes vorgestellt, der zu vernichten, abzulegen sey. Fasse man, sagt er, in der letzten Stelle *σῶμα* als wirklichen Leib, so könne *ἀπέκδυσις τοῦ σώματος*, analog dem *ἐκδύσασθαι* 2 Kor. 5, 4., unmöglich etwas Anderes als den leiblichen Tod, nimmermehr die Unterwerfung des Leibes und seiner Triebe unter den Geist bezeichnen. — In der That wäre dieser Sinn zu schwach; auch ist ja *σῶμα τῆς σαρκός* nicht die einfache natürliche Sinnlichkeit mit ihren Begierden, sondern es bezeichnet, wie *σῶμα τῆς ἁμαρτίας*, den Zustand des Menschen, wo die Sünde nach dem Ausdrucke des Apostels im Leibe wohnt, alle Empfindungen, Begierden und sonstigen Vermögen zugleich mit den leiblichen Organen des Handelns sich dienstbar gemacht hat und gleichsam die den Leib durchwohnende Seele ist. Paulus bedient sich in der zweiten Stelle des Ausdruckes *σῶμα τῆς σαρκὸς* und nicht *σ. τ. ἁμαρτίας*, theils weil er eben von der geistlichen Beschneidung im Gegensatze mit der fleischlichen redet, theils weil er wahrscheinlich zugleich auf das *σῶμα τῆς σαρκὸς* Christi, welches zur Versöhnung der Sünde getödtet und begraben worden (1, 22.), anspielt; und hiernach wäre möglich, daß *ἀπέκδυσις* wirklich vom Ausziehen des fleischlichen Leibes im figürlichen Tode zu verstehen wäre, was ich jedoch nicht glaube. Offenbar ist *σῶμα τῆς σαρκὸς* nichts Anderes als die *μέλη τὰ ἐπὶ τῆς γῆς* (3, 5.), welche man „ertödten“ soll; und die V. 8. genannten Sünden, welche man „ablegen soll,“ sind wie die V. 5. nichts Anderes, als was eben durch die *μέλη*

verübt wird, so daß diese nicht verschieden vom Sündenleibe sind. Es findet nämlich ein ungenaues, durch Metonymie auszugleichendes Appositionsverhältniß zwischen τὰ μέλη τὰ ἐπὶ τῆς γῆς und den darauf folgenden Sünden, πορνεία u. s. w., statt. Hr. Müller und die mit ihm übereinstimmenden Ausleger wollen freilich, τὰ μέλη seyen die Glieder des metaphorischen Sündenleibes, die eben in den genannten Sünden beständen; aber um diese Erklärung abzuweisen, genügt die Berufung auf Röm. 7, 23. und andere Stellen, wo dieses Wort im eigentlichen Sinne genommen ist. — Die Einwendung gegen die eigentliche Bedeutung von σῶμα τῆς ἁμαρτίας in der ersten Stelle, daß καταργεῖν in der Verbindung damit, nach der Analogie von καταργεῖν τὴν κοιλίαν (1 Kor. 6, 13.), nicht anders als von der Zerstörung des Leibes verstanden werden könne, will in der That wenig sagen; denn einmal ist diese Analogie nicht genügend und das Zeitwort kann sehr wohl in der Bedeutung der Kraft berauben oder abthun, beseitigen (1 Kor. 13, 8.) gebraucht seyn, sodann wäre es auch möglich, es vom Tode, wie νεκροῦν Kol. 3, 5., zu nehmen.

Hr. Müller leugnet, daß bei dem Apostel Paulus σάρξ im Gegensatze mit πνεῦμα die sinnliche Natur des Menschen mit den ihr wesentlichen Bedürfnissen und Trieben, Lust- und Schmerzempfindungen, bedeute, und behauptet dagegen, σάρξ sey bei Paulus nicht bloß Sitz und Organ, sondern eine Sündenquelle, ein im menschlichen Leben wirkendes Princip, welches Gott und seinem Gesetze widerstrebe, was ihm nach Stellen wie Röm. 8, 7 f., Gal. 5, 16 f., Eph. 2, 3. und nach den öfter vorkommenden Redensarten κατὰ σάρκα περιπατεῖν, ζῆν, εἶναι unzweifelhaft ist.

Letztere Behauptung nehme ich in Anspruch, und auch die erstere kann ich nur in einem etwas andern Sinne zugeben. Σάρξ bedeutet bei dem Apostel immer, auch im Ge-

gensatze von πνεῦμα (1 Kor. 5, 5.), organische sinnliche Natur; nur aber, wenn er in sittlicher Beziehung von ihr redet, denkt er sie als durch die Sünde verderbt. Der Verf. sagt: wenn der schuldlose Unterschied von Fleisch und Geist in die Absonderung und den realen Gegensatz übergehe, so sey σάρξ nicht mehr ein besonderes, aber an seiner Stelle vollkommen berechtigtes Gebiet des menschlichen Lebens, sondern eine allgemeine Richtung desselben, diejenige Richtung, welche in Lust und Begierde den Gütern der Welt zugekehrt und darum von Gott abgewandt sey. Darin scheint ein Mißverständniß zu liegen, oder es kann doch ein solches veranlassen. Die sündhafte Richtung auf die weltlichen Güter gehört dem Fleische nur insofern an, als man darunter den sinnlichen Willen versteht; das sinnliche Begehrungsvermögen oder der sinnliche Trieb hingegen gibt dem Handeln die Richtung nicht. Jener ist es, der die an sich schuldlose Sinnlichkeit verderbt und nicht nur die Unmäßigkeit in ihr aufkommen läßt, sondern auch macht, daß unnatürliche, krankhafte Begierden entstehen. Als verderbtes Begehrungsvermögen bezeichnet Paulus das Fleisch Röm. 8, 7: τὸ φρόνημα τῆς σαρκὸς ἔχθρα εἰς θεόν; denn φρόνημα ist Trachten, bewußter Trieb, Gesinnung. Ebenso Gal. 5, 17., wo der Ausdruck ἐπιθυμεῖν gebraucht ist. Wenn der Apostel aber in der ersten Stelle hinzusetzt: τῷ γὰρ νόμῳ τοῦ θεοῦ οὐχ ὑποτάσσεται, und in der zweiten: ἵνα μὴ ἃ ἂν θέλητε, ταῦτα ποιῆτε, so betrachtet er das Fleisch als handelnd oder als Willen. In den Redensarten κατὰ σάρκα περιπατεῖν u. a. bezeichnet nicht σάρξ, sondern κατὰ σάρκα die Richtung, und der Mensch ist es, der da „wandelt", nicht das Fleisch an ihm. Unrichtig ist es auch, wenn Hr. Müller verkennt, daß alle Sünden ohne Ausnahme in das Gebiet der (verderbten) Sinnlichkeit fallen, und gewissen Begierden und Lastern, welche der Apostel als fleischlich bezeichnet, den Zusammenhang mit der Sinnlichkeit abspricht. Er begreift nicht, wie er Gal. 5, 13.

der Warnung, die christliche Freiheit nicht in einen Antrieb für die σάρξ zu verkehren, die Ermahnung, einander durch die Liebe zu dienen, gegenüberstellen könne. Der Apostel hat dabei die fleischlichen Begierden der Streitsucht, des Hasses u. dgl. im Sinne (vgl. V. 15—17. 20 f.); von diesen aber sieht Hr. Müller nicht ein, was sie mit der Sinnlichkeit zu thun haben. Er scheint also nicht, wie der Apostel doch deutlich thut, die innere Sinnlichkeit oder das Psychische zur Sinnlichkeit zu rechnen und nicht zu erwägen, daß die Aufwallung des Zornes u. dgl. zwar mit dem sittlichen Triebe, namentlich mit dem Ehrgefühle zusammenhängen, aber doch sinnlicher Art sind und sinnliche Antriebe daraus hervorgehen, welche den Willen, wenn er sinnlich bestimmbar oder schwach ist, ebenso zur Sünde hinweißen, wie es die Begierden der Wollust und andere thun.

Wenn es nun mit dem paulinischen Begriffe der σάρξ diese Bewandtniß hat, so muß man mit Recht Bedenken tragen, dem Apostel die Ansicht beizulegen, daß er in derselben die Quelle oder das Princip der Sünde gefunden habe. Das verderbte Begehrungsvermögen kann nicht ein solches Princip seyn, weil die Sünde anders woher, nämlich aus dem Willen, in dasselbe kommt: wie denn auch die paulinische Vorstellung von einem Wohnen oder Herrschen der Sünde im Fleische oder Leibe auf der Voraussetzung beruht, daß das Fleisch oder der Leib, die an sich rein sind und es auch wieder durch die Erlösung werden sollen und können, durch etwas, das nicht in ihnen liegt, angesteckt und vergiftet worden seyen. Man kann also nur im fleischlichen oder sinnlich bestimmbaren Willen die Quelle der Sünde suchen, die man jedoch nicht darin, daß er sich sinnlich bestimmen läßt, als leidend (was er nach der Erfahrungsansicht wirklich ist), sondern (weil sonst keine Zurechnung stattfände) nach dem im Gewissen sich kund gebenden Bewußtseyn der Freiheit als freiwillig leidend oder sich freiwillig in den Dienst der Sinnlichkeit begebend zu betrachten hat.

II.

Ich wende mich nun zu den innern Gründen, welche Hr. Müller der Sinnlichkeitstheorie entgegenstellt (I, 350.). Mit Recht findet er den Gedanken, daß die Sünde in der Sinnlichkeit ihre Wurzel habe, nur in der Weise haltbar, daß der wollende Geist sich von der Uebermacht der letztern bestimmen lasse, anstatt der in seinem eigenen Wesen liegenden Forderung zu folgen; denn im sinnlichen Triebe und dessen Aeußerungen selbst kann das Princip der Sünde nicht liegen. Aber anstatt an der Hand der Erfahrung dieses Verhältniß genau zu untersuchen und zuzusehen, wie es mit der Sünde eigentlich zugehe, begibt er sich auf den Standpunct der Speculation und fragt, wie es möglich sey, daß diejenige Seite der menschlichen Natur, welche nach dem Begriffe derselben die höhere sey, sich thatsächlich als die niedere, dienende, die niedere dagegen als die höhere, herrschende darstelle.

Was wirklich ist, ist auch möglich, sollte man auch die Möglichkeit nicht begreifen können. Hätte aber Hr. Müller sich recht von der Wirklichkeit überzeugt, so würde er darin auch die Möglichkeit erkannt haben.

Die vom Verf. gestellte Frage geht von einem unangemessen abstracten Begriffe des Verhältnisses zwischen Geist und Sinnlichkeit aus, das so angesehen wird, als ständen beide als geschiedene Mächte einander entgegen, oder vielmehr als schwebe der erste über der zweiten. Dem ist aber nicht so, sondern beide sind ineinander gewachsen, und der Geist hat in allen seinen Thätigkeiten die Sinnlichkeit zur Seite, bedarf für alle der sinnlichen Anregung und sinnlicher Aeußerungsmittel. Es führt auch irre, wenn man, um über die Sünde und andere sittliche Erscheinungen ins Klare zu kommen, nur den Menschen in dem Zustande ins Auge faßt, wo der Geist zur Vorherrschaft gekommen ist: man muß auch an Kinder und rohe Völker denken, welche zur Sittlichkeit und zum geistigen Bewußtseyn erzogen werden

sollen; ja, man kann sagen, daß kein Mensch des Bedürfnisses der Erziehung ganz überhoben ist, daß ein Jeder wenigstens der fortwährenden Selbsterziehung bedarf. Der Zweck der Erziehung ist, den Geist im Menschen zur Herrschaft zu bringen. Bei der Erziehung der Jugend und des rohen Volkes ist es der Geist der Eltern, Lehrer und Führer, welcher zu diesem Zwecke hinleitet; und in deren Bewußtseyn ist der Unterschied zwischen den Forderungen der Pflicht (die freilich oft nur eine eingebildete oder künstlich ersonnene ist) und der Sinnlichkeit klar, bei den zu Erziehenden aber fehlt diese Klarheit. Ihr Sinn widerstrebt oft dem, was die Pflicht fordert; und wenn dann auch das Gewissen in ihnen erwacht und mit dem Gesetze in Einklang tritt, so fehlt es doch oft an der Stärke des Willens, das Gesetz zu erfüllen. Was thun da die Erzieher? Sie helfen dem schwachen, trägen Willen durch allerlei Reize der Furcht oder der Lockung, durch Zwang und durch Uebung. Der an seine Selbsterziehung verwiesene Mensch hat auf ähnliche Weise mit sich selbst zu verfahren. Unter beständiger Mahnung seines Gewissens hat er mit Hülfe göttlicher und menschlicher Weisheit immer genauer die Forderungen der Pflicht zu erkennen; und was die Ausübung betrifft, so hat er mit Klugheit theils das zu vermeiden, was ihn zur Uebertretung verlocken könnte, theils hat er gewisse Mittel anzuwenden, seine sittliche Besonnenheit und Entschlossenheit zu unterstützen und zu stärken, nicht nur das Gebet, in welchem er von oben Kraft sucht, sondern auch natürliche Mittel, wie Mäßigkeit und Nüchternheit, Einsamkeit und Ruhe, gute Gesellschaft u. dgl.

Von jenem abstracten Standpuncte aus findet Hr. Müller darin, daß das Gute für den Geist nicht zugleich das Angenehme und Lust Erregende sey, ein abnormes und unbegreifliches Verhältniß. Freilich wäre es dieß, wenn dem Geiste — so abstract gedacht — das eben so abstracte Gute gegenüberträte, wie der rothbäckige Apfel dem Auge und der Begierde des Kindes. Aber das Angenehme und das

Gute sind wie die Sinnlichkeit und der Geist selbst in einander gewachsen, und der noch nicht zur Klarheit erwachte Geist kann sich täuschen, ob nicht das Erste das Zweite sey; er kann auch durch falsche Erziehung und andere Einflüsse in sich selbst so verwirrt und verkehrt seyn, daß er weder das Erste noch das Zweite, sondern ein drittes eingebildetes Gut erstrebt.

„Doch das Befremdendste ist", fährt Hr. Müller fort, „daß es in diesem Gebiete nicht bloß einen Kampf, begleitet von öftern Niederlagen des Geistes, nicht bloß eine allgemeine Uebermacht der sinnlichen Natur über den Geist, sondern auch eine rückläufige Entwickelung, eine fortschreitende Entartung gibt, in welcher die Sinnlichkeit den Geist sich immermehr unterwirft und den Willen immer vollständiger zum Diener ihrer Begierden macht. Hier würde nach dieser Theorie eine Macht, die der Geist schon besaß (?) und die er seinem Wesen nach sich zu erhalten sucht, ihm von der Sinnlichkeit wider Willen (?), und zwar nicht bloß auf Augenblicke, sondern oft für den ganzen übrigen Verlauf des Lebens wieder entrissen, so daß die Sinnlichkeit, die Seite unseres Wesens, nach der wir bestimmt werden, das vernichtete, was von dem selbstthätigen Princip unseres Wesens gewirkt ist. Und so gänzlich vermag sich dieses Verhältniß zu verkehren, daß für unzählige Menschen das Geistige lediglich zum Mittel des Sinnlichen geworden ist."

Ich sehe nicht, was hierin so sehr befremden kann. Wenn einmal der Geist sich auch nur in einfachster Weise vermöge einer heftigen Begierde oder leidenschaftlichen Aufwallung in den Dienst der Sinnlichkeit begeben, oder sich durch den Reiz der Sinnlichkeit gegen die Forderung des sittlichen Gesetzes bestimmen lassen kann (was doch der Verf. zugibt), so kann er dieß auch fortwährend thun; und nach dem bekannten Erfahrungssatze, daß Sünde Sünde gebiert, kann er so tief in die sündliche Verkehrtheit verfallen, daß er alle seine Hülfsmittel, die größte Klugheit und größte

Kraft, zur Erreichung sündiger Zwecke verwendet. Der Unerfahrene oder nicht Nachdenkende kann bei der Wahrnehmung so großer sittlicher Verderbniß ebenso staunen und fragen, wie das möglich sey und wie aus so Kleinem so Großes, aus so Einfachem so Verwickeltes hervorgehen könne, als er beim Anblick eines stolzen Kriegsschiffes die Erfindsamkeit der Menschen anstaunt und nicht bedenkt, daß dieselbe mit dem einfachen Kahn angefangen und erst nach und nach gelernt hat, den Bau zu erweitern und zu vervollkommnen.

Hr. Müller fährt fort: „Wollte man sich zur Lösung dieser Schwierigkeit auf die Freiheit des Willens zurückziehen, welche ja eben in dem Vermögen desselben bestehe, sich entweder den Forderungen des Geistes oder den Reizen der Sinnlichkeit zuzuneigen und so diese oder jene zur herrschenden Macht zu erheben: so ist damit die Erklärung des Bösen aus der Sinnlichkeit nicht bloß modificirt, sondern der Hauptsache nach aufgegeben.... Denn wird einmal die letzte Entscheidung, ob der Geist oder die Sinnlichkeit das Uebergewicht haben soll, dem freien Willen und seiner ungehemmten Selbstbestimmung übertragen, so ist der eigentliche Ursprung der Sünde nicht mehr in der Sinnlichkeit, sondern nur darin zu suchen, daß der Wille vermöge seiner Freiheit sich selbst eine verkehrte Richtung gegeben und eben damit erst Unordnung und Uebermaß in die Sinnlichkeit gebracht hat. Daß der Geist die Sinnlichkeit und ihren Trieb zum Princip seines Handelns macht, anstatt sich nach seinem eigenen Gesetze zu bestimmen, das ist eben wegen der Freiheit, die er besitzt, nicht Schwäche, sondern positive Selbstverkehrung des Willens."

Allerdings wird durch ein solches Einmischen der Freiheit die Ansicht der Sache verwirrt. Aber es ist eben auch ein zu abstracter Begriff von Freiheit, den man einmischt. Es ist auch der, den Hr. Müller hat und der ihn (wie freilich so manche Andere vor ihm) zu der Annahme „einer jenseits

unseres zeitlich individuellen Daseyns begründeten Sündhaftigkeit", eines vorzeitlichen Sündenfalles, geführt hat. Es ist schwer zu begreifen, wie er, obschon durch Consequenz dahin getrieben, nicht an diesem Ergebnisse inne werden konnte, daß er den Weg einer unrichtigen Speculation gegangen sey. Denn diese Annahme verträgt sich durchaus nicht mit der Bibellehre, namentlich mit dem Satze, daß Gott Alles gut geschaffen, mit der Erzählung vom Sündenfalle und dem paulinischen Satze, daß durch Adam die Sünde in die Welt gekommen, überhaupt nicht mit dem einfachen geschichtlich realistischen Geiste der Bibel und der in ihr enthaltenen geschichtlichen Entwickelung der menschlichen Sittlichkeit.

Der allgemeine Fehler ist, nicht sorgfältig genug die Thatsachen des Bewußtseyns zu betrachten, sondern schon fertige Begriffe unterzulegen. So hat sich der Verf., noch ehe er das Verhältniß der Sinnlichkeit zur Sittlichkeit gründlich betrachtet hat, einen Begriff von der Sünde und vom Bösen gebildet, und dann sucht er für die Möglichkeit desselben einen Grund in der Freiheit, die er sich ebenfalls nicht so denkt, wie sie wirklich im Bewußtseyn vorkommt, sondern wie sie ihm eben taugt, um den Ursprung des Bösen zu erklären. Das ganze dritte Buch ist der Untersuchung über die Freiheit gewidmet und dafür viel Scharf- und Tiefsinn aufgewandt. Die Fragen, wie sich die menschliche Freiheit zur göttlichen Allmacht und Allwissenheit verhalte, werden — abgesehen von deren Unzulässigkeit — mit vieler Umsicht behandelt, und doch — eben weil diese Fragen unzulässig sind — schwebt das Ganze in der Luft und ist ohne die erwünschte Frucht für die Einsicht.

Ich behaupte trotz dem, daß große Denker sie aufgeworfen und sich mit ihrer Lösung abgemüht haben, daß diese Fragen nur auf dem Wege der falschen abstracten Speculation sich darbieten können. Der einfache, nicht in

den Korb des aristophanischen Sokrates verstiegene Mensch kann nie daran denken. Habe ich etwas gethan, was ich mir als Sünde zurechne, so gestehe ich eben damit, daß ich wider Gottes Willen gehandelt habe, und beuge mich reumüthig vor ihm, nicht aber frage ich, warum er es nicht verhindert habe, und bringe also die menschliche Freiheit und die göttliche Allmacht in keine Beziehung zu einander. Sehe ich einen Andern etwas thun, was ich als sündig erkenne und ihm als Sünde zurechne (welches Urtheil jedoch nie ganz sicher ist), so denke ich dabei an Gott ebenfalls nur in der Beziehung, daß dadurch sein heiliger Wille verletzt ist; und wenn ich auf die verderblichen und vielleicht weitgreifenden Folgen der Handlung sehe und deßwegen für mir theure, Gott gefällige Angelegenheiten fürchte, so werde ich nicht fragen, warum Gott so Verderbliches zugelassen habe, — denn das wäre unfrommes Murren und vorwitziges Grübeln, und ein solches kann nicht den Vorwurf für eine philosophische oder dogmatische Untersuchung liefern, — sondern ich werde mich zum Gefühle der Ergebung flüchten. Dieß muß ich mir freilich für die verständige (also doch immer menschliche) Vorstellung so ausdeuten, daß auch das, was ich für böse halte, irgendwie mit Gottes Willen geschehen sey; denn nur in diesem kann ich getröstet ausruhen. Ich werde sogar eine ganze ständige böse Richtung oder eine Verstockung zum Bösen als von Gott geordnet oder gewirkt ansehen, weil ich mich sonst nicht darüber beruhigen könnte; aber indem ich die Verstockten als schuldig und strafbar ansehe, schreibe ich ihre Bosheit nicht Gott, sondern ihrem verkehrten, von Gott abgewandten Willen zu und beschränke also die göttliche Wirksamkeit auf die äußerlichen Verhältnisse und Fügungen.

Auf der andern Seite, wenn mir etwas Gutes gelungen ist, so werde ich darin nicht mit stolzer Selbstgefälligkeit mein freies Werk erkennen, sondern den günstigen Umstän-

den, günstigem Einflusse, günstiger Mitwirkung und vor Allem dem göttlichen Beistande Rechnung tragen. In Beziehung auf das Gute, das ich erstrebe, weiß ich mich ganz von Gott abhängig, und wünsche nichts mehr, als von seinem Geiste und seiner Kraft geleitet und getragen zu werden.

Es ist also Thatsache, daß das Bewußtseyn der Freiheit immer nur in und mit der Zurechnung und zwar am bestimmtesten des Bösen hervortritt und der Anklage des Gewissens zur Voraussetzung dient. Wenn nun Philosophie und Glaubenslehre keine andere Aufgabe haben, als den Menschen über seine Gedanken und Gefühle zu verständigen, Einheit und Klarheit in dieselben zu bringen: was haben sie Anderes und Besseres zu thun, als die Thatsachen des Bewußtseyns sorgfältig zu beachten und festen, sichern Schrittes davon auszugehen, und vor Allem sich keine Begriffe zu bilden, die nicht im Bewußtseyn ihre Wahrheit haben?

Aber Hr. Müller wie so Viele vor und mit ihm hat seinen Freiheitsbegriff nicht aus dieser Quelle geschöpft, und vermöge desselben stellt er in Bestreitung der Sinnlichkeitstheorie die Behauptung auf, es sey nicht Schwäche, wenn der Geist sich durch die Sinnlichkeit bestimmen lasse, sondern positive Selbstverkehrung des Willens. Er hat eben nicht die Thatsache beachtet, daß die Schwachheitssünde (die er doch anerkennt) vom Gewissen ebenfalls als Sünde, mithin als freie That zugerechnet wird, und er erwägt nicht, daß die Wissenschaft gerade die Aufgabe sich zu stellen hat, die beiden Thatsachen, erstens daß der Wille aus Schwäche sich durch sinnliche Antriebe bestimmen läßt, zweitens die auch in diesem Falle hervortretende Voraussetzung der Willensfreiheit, vermöge deren wir uns selbst das, was wir, durch eine stärkere Macht gezwungen, gethan haben, als freie That zurechnen, mit einander in Einklang zu bringen und den scheinbaren Widerspruch zu lösen.

Diese Lösung kann aber nur dadurch gelingen, daß man dasjenige, was im Menschen wirklich mit einander vorkommt, nicht in einander wirft, sondern aus einander hält, namentlich daß man der deterministischen Ansicht ihr Recht läßt, über sie aber die Ansicht der Freiheit stellt; daß man nicht, wie die Einen, Alles dem Determinismus unterwirft, aber auch nicht, wie Hr. Müller, die Freiheit überall und durchaus geltend macht.

Die Thatsache des Bewußtseyns, daß wir aus Schwäche handeln, ist unleugbar, gehört aber unserm natürlichen, erfahrungsmäßigen Bewußtseyn an, dem Bewußtseyn, daß wir als Sinnenwesen mit der Sinnenwelt im Zusammenhang und mit sinnlichen Kräften in Conflict stehen, ist also deterministisch. Wenn ich eine körperliche Verrichtung, die sonst leicht von Statten gegangen, nicht mehr vollbringen kann, so werde ich die Ursache in körperlicher Schwäche suchen, und mit Recht. Mit demselben Rechte aber werde ich, wenn ich einmal die bisher glücklich behauptete Mäßigung im Zorne verloren und mich durch eine empörende Beleidigung zur Heftigkeit habe hinreißen lassen, bekennen müssen, daß ich aus Schwachheit gehandelt habe, daß meine grundsätzliche Haltung des Charakters der sinnlichen Aufwallung gewichen ist. In meinem Gewissen werde ich mich freilich mit diesem Urtheile nicht beruhigen, mich nicht rechtfertigen; aber meine erfahrungsmäßige Selbstbeobachtung wird die Thatsache anerkennen müssen, und daß ich sie anerkenne, wird selbst für meine sittliche Selbsterziehung nicht ohne Nutzen seyn.

Diese erfahrungsmäßige deterministische Beurtheilung menschlicher Handlungen gilt aber nur für die eine Seite unseres Bewußtseyns. Der Mensch als äußeres Sinnenwesen und selbst seiner innern Sinnlichkeit nach steht als sinnliche Kraft mit einem bestimmten Maße von Stärke im Conflicte mit äußern und innern sinnlichen Kräften, die er entweder zu beherrschen weiß, oder von ihnen beherrscht wird. Das ihm zustehende Maß von äußern und innern Kräften ist

zwar in jedem Augenblicke ein bestimmtes und beschränktes, aber im Ganzen im Auf- und Niedersteigen begriffen, theils durch natürliches Wachsthum und Abnahme, theils durch einen geistigen, in die Natur eingreifenden und sie höher hebenden Trieb. Das sich selbst überlassene Thier entwickelt nie mehr Kraft, als eben in seinem jedesmaligen organisch bestimmten Zustande liegt; aber der Mensch hat das Vermögen, sich selbst durch einen innern Hebel höher emporzutreiben, und kennt für dieses Streben keine bestimmte Schranke. Obgleich nun aber diese geistige sittliche Kraft, welche in die Natur hineintritt, von der sinnlichen Natur verschieden und der Idee nach unbeschränkt ist, so fällt doch ihr jedesmaliges Eingetretenseyn unter die Bedingungen der sinnlichen Natur, und ihr Maß von Stärke ist in jedem Augenblicke eben so bestimmt und beschränkt, als das einer sinnlichen Kraft der äußern oder innern Natur; und daher kann sie, je nachdem das Verhältniß sich gestellt hat, die ihr entgegenstehenden sinnlichen Kräfte entweder überwinden, oder von ihnen überwunden werden.

Diese geistige Kraft tritt in die Natur in verschiedener Gestalt ein (und diese Unterschiede muß man wohl beachten, wenn man nicht in Unklarheit verfallen will): einmal als sittlicher Trieb und zwar in der Gestalt der aus ihm durch Reflexion hervorgegangenen, durch Erziehung, Staats- und Kirchenleben und Selbstbildung gewonnenen sittlichen Ueberzeugung. Die sinnliche Schranke, die hier dem Geiste in sinnlicher Anschauung und Vorstellung, in Gewohnheit und öffentlicher Sitte und Meinung entgegentritt, kann und soll nach und nach überwunden werden, theils durch äußere Anregung und Leitung in Erziehung, Gesetzgebung und Kirchenleben, theils durch den, wenn auch dunkel treibenden, innern Trieb und durch die gemachten Erfahrungen über die verderblichen Wirkungen des Irrthums. Die in die Natur eintretende Kraft hat in sich selbst ein der Idee nach unbeschränktes Vermögen, aber in jedem wirkli-

chen Augenblicke ist sie in einer gewissen Beschränkung befangen, und die sittliche Ueberzeugung, in der sie eben hervortritt, ist in jedem Augenblicke eine bestimmte Erscheinung in der Sinnenwelt.

Bei der Vermittelung des sittlichen Triebes und der Fortbildung und Läuterung der sittlichen Ueberzeugung ist, weil dieser Proceß im Gebiete des Verstandes vor sich geht, der Wille oder die innere Selbstbestimmungskraft des Geistes — eine zweite Gestalt, in welcher dieser in die Natur tritt — thätig. Der Wille hat dadurch, daß er die Aufmerksamkeit leitet und fixirt, einen mächtigen Einfluß auf die Erkenntniß und somit auch auf die sittliche Ueberzeugung. Durch Aufmerksamkeit, also durch den Willen, lernen wir und bilden unsere Erkenntniß aus; aber ebenso „lernen wir Gehorsam" und fassen sittliche Grundsätze, so daß man einen solchen einen Willensentschluß nennen kann. Die Hauptverrichtung des Willens ist die Entschließung und die Handlung, wodurch der Geist thatkräftig und auch nach außen wirkend in die Natur eintritt, und wodurch die idealen Antriebe und die darauf beruhenden guten Grundsätze erst zur wirklichen Wahrheit werden. Auch der Wille tritt jedesmal mit einem bestimmten Maße von Kraft auf. Seinem innern geistigen Ursprunge und der Idee nach ist er der Beschränkung nur so unterworfen, daß er dieselbe ins Unbestimmte hin erweitern kann. Seiner Erscheinung nach aber und in der jedesmaligen Wirklichkeit ist er eine beschränkte Kraft. Man irrt sehr, wenn man in der Willkür, mit welcher der Wille das Eine oder Andere wählt, die Freiheit finden wollte. Wie frei sich auch die Willkür zwischen zwei Gegensätzen zu bewegen scheint, so wird sie doch nicht viel anders als das Eisen vom Magnet von der einen Seite angezogen, und oftmals, nachdem wir lange überlegt und gekürt haben, wählen wir doch das Unrechte, und zwar mit Unfreiheit, wie wir vielleicht im nächsten Augenblicke darauf mit Reue erkennen.

Bis jetzt sind wir noch nicht auf das Bewußtseyn der Freiheit gestoßen. Eine geistige Triebkraft fanden wir in uns, die uns sowohl in Beziehung auf die Erkenntniß und Gesinnung, als auf das Handeln höher zu streben mahnt und auch das, obschon dunkle, Bewußtseyn bei sich hat, keine andern als bewegliche, überwindliche Schranken zu kennen; aber sie ist dermaßen von Hemmungen umringt, daß sie in ihren Wirkungen keineswegs unbeschränkt und unabhängig ist, daß sie vielmehr unter ungünstigen Umständen auf ein Minimum zurückgedrängt und fast unterdrückt werden kann.

Das Bewußtseyn der Freiheit begegnet uns allein im Gewissen oder in der Zurechnung. Ist die Wahl geschehen, der Entschluß gefaßt und ausgeführt, so sind wir oft damit unzufrieden und werfen uns vor, daß wir anders und besser hätten handeln sollen und können. Dieß Sollen gehört der sittlichen Ueberzeugung an, dieß Können aber dem Bewußtseyn der Freiheit; denn es ist das Bewußtseyn der Unabhängigkeit des Willens von den Kräften der sinnlichen Natur in und außer uns. Es liegt aber darin nicht etwa das Bewußtseyn einer uns zustehenden wirklichen Macht, sondern einer bloßen Möglichkeit, nur daß die damit verbundene Forderung, künftig anders zu handeln, zur Verwirklichung dieser Möglichkeit treibt, und der Gewissenhafte auch an diese Verwirklichung Hand anlegt, obschon er sich dem Ziele nur nach und nach nähert und es nie ganz erreicht. Die Erlösung wird nie vollkommen angeeignet, also auch die Freiheit nie ganz verwirklicht.

Die Voraussetzung, unter welcher wir uns aller mißfälligen Handlungen wegen anklagen, scheint in dem Falle, wenn wir aus Schwachheit gefehlt haben, mit der Wirklichkeit in Widerspruch zu stehen, wenn es nämlich richtig ist, daß der Wille in jedem Augenblicke ein bestimmtes Maß von Kraft hat und in dem angenommenen Falle dieses Maß von der Kraft des sinnlichen Antriebes überwogen

wurde, mithin eine Art von Naturproceß sich vollzog. Aber die jedesmalige Bestimmtheit des Maßes der Willenskraft hebt die Möglichkeit nicht auf, daß es hätte größer seyn können, wenn die ihr zum Grunde liegende ursprüngliche geistige Triebkraft stärker und lebendiger gewesen wäre, und diese nimmt eben das Gewissen in Anspruch. Daß der Fehler aus Schwäche eine freiwillige Niederlage war, erhellt daraus, daß vielleicht derselbe Mensch, der heute einer heftigen Anreizung nachgegeben hat, von seinem Gewissen gewarnt, morgen einer noch heftigern Versuchung derselben Art widerstehen gelernt haben wird. Der Fehler, den er begangen hat, war im Augenblicke der Handlung nothwendig; aber vorher hätte er besser auf seiner Hut seyn, mehr auf sich Acht haben, sich seine Pflicht und Würde lebhafter vor Augen stellen sollen; und dessen inne geworden, hat er sich nunmehr aufgerafft und das früher nicht Geleistete jetzt wirklich geleistet.

Eine „positive Selbstverkehrung des Willens" ist die Schwachheitssünde freilich auch vom Standpuncte des Gewissens aus nicht, sondern bloß eine freiwillige Trägheit oder Gefangenschaft, so daß aber doch das, was vom natürlichen Standpuncte aus als etwas Negatives erscheint, sich als etwas Positives darstellt, obschon nur als etwas, das bloß ausnahmsweise vorkommt. Jene Verkehrung des Willens macht auch keineswegs den allgemeinen Charakter der Sünde aus, sondern kommt nur da vor, wo nicht nur nicht die Wiedergeburt im christlichen Sinne stattgefunden hat, sondern überhaupt kein sittliches Streben und keine Gewissenhaftigkeit vorhanden ist, wo der Dienst der Sinnlichkeit und Selbstsucht herrscht. In dieser Selbstverkehrung des Willens erscheint die Sünde in ihrer Vollendung. Aber eben darum ist es verwerflich, dieselbe als das Erste und Ursprüngliche zu setzen, wie Hr. Müller thut, wodurch sie zu einer unerklärlichen Erscheinung wird, und, wenn man sie doch erklären will, die Nöthigung entsteht,

ohne zureichenden Grund nach einer jenseitigen Ursache zu greifen. Bleibt man, wie es allein zulässig ist, auf dem geschichtlichen Standpuncte stehen und betrachtet die Sünde als eine sittliche Krankheit, die auf geschichtlichem Wege über unser Geschlecht gekommen ist, so darf man, um ihren Ursprung zu erklären, nicht bei ihrem Gipfelpuncte anfangen und die Untersuchung auf den Kopf stellen, sondern man muß von der wahrscheinlich einfachsten Erscheinungsform ausgehen; und das ist die Schwachheitssünde. Aus dieser läßt sich allerdings auch jene positive Selbstverkehrung des Willens erklären, und es bedarf dazu keiner dialektischen Kunst, da die Erfahrung alle Tage lehrt, wie aus einer einmaligen Nachgiebigkeit gegen die Sinnlichkeit durch Wiederholung eine Gewohnheit wird, die, wenn das Gewissen nicht geweckt und gemahnt, oder gar durch falsche Erziehung und bösen Rath unterdrückt wird, zum dumpfen, brutalen Sinnen- und Lasterdienste, da aber, wo das Gewissen geweckt worden und gegen dessen Mahnungen immerfort mit anfangs halbem, nachher ganzem Bewußtseyn gesündigt wird, zur positiven Selbstverkehrung des Willens gedeiht. Nur wo ein entschiedener Zwiespalt zwischen dem Gewissen und Willen (oder, wenn jenes nach und nach geflissentlich zum Schweigen gebracht worden ist, zwischen der Richterstimme der Kirche oder der öffentlichen Meinung und der individuellen Willensrichtung) stattfindet, kann von einer solchen Selbstverkehrung die Rede seyn; wo hingegen kein Gewissen und kein Bewußtseyn der Freiheit, mithin auch kein freies Handeln ist, da kann man nur Verdumpfung und Verthierung sehen.

Nach diesen Auseinandersetzungen wird nun die Unzulässigkeit folgender Gegenrede von selbst ins Licht treten. „Will sie (die Theorie der Ableitung des Bösen aus der Sinnlichkeit) den Begriff oder vielmehr den Namen der Freiheit einmal nicht preisgeben, so kann ihr diese doch nichts Anderes seyn, als die Kraft des Geistes, wodurch er

sich in seinem Handeln gegenüber der Macht der sinnlichen Natur nach seinem eigenen Wesen, nach geistigen Antrieben bestimmt (ganz richtig!). Diese Kraft aber muß im Verhältnisse zur Macht der sinnlichen Natur doch wohl eine irgendwie beschränkte seyn (allerdings!); denn nur dadurch ist im Zusammenhang dieser Ansicht für den Menschen die Sünde möglich; eben in diesen Schranken des Geistes hat sie ihren Grund (nicht in den Schranken, sondern in deren Nichtüberwindung, da sie nach der Voraussetzung der Freiheit beweglich und überwindlich sind). So wenig kann die Sünde nach dieser Theorie aus der Freiheit, aus dem, was ihr die Freiheit nur bedeuten kann, entspringen, daß sie vielmehr eben da anfängt, wo diese Freiheit aufhört" (ja, die wirkliche, wie sie der Wille jedesmal besitzt, oder sein bestimmtes Maß von Kraft, aber nicht die ursprüngliche Freiheit, deren Bewußtseyn im Gewissen gerade dann hervortritt, wenn der Wille schwach gewesen ist).

Ein neues Argument gegen die Sinnlichkeitstheorie! „Können wir leugnen, daß mit der selbstsüchtigen Sinnesart, die Niemand anstehen wird, um ihrer selbst willen zu verwerfen, nicht selten sogar eine ausgezeichnete Macht des Willens über die Sinnlichkeit gepaart erscheint? Was haben die Leidenschaften des Ehrgeizes, der Herrschsucht mit der Sinnlichkeit zu schaffen? Ja, welche Gewalt hat die Begierde nach einem so geistigen Besitzthum, wie der Nachruhm ist, den Forderungen der Sinnlichkeit schon angethan! Und wie sollen wir diese doch als das Wirkende ansehen in dem Treiben jener Gewaltmenschen, welche zuweilen wie zerstörende Meteore in der Geschichte erscheinen? Eigenschaften, die an und für sich höchst bewundernswürdig sind, scharfen Verstand, klare Besonnenheit, unerschütterliche Festigkeit, eine seltene Energie des Geistes, sehen wir hier vereinigt im Dienste des beharrlichen Strebens, um jeden Preis dem eigenen Ich unbeschränkte Geltung zu verschaffen, den eignen Willen und dessen zufälligen Inhalt, ja selbst die bloße for-

melle Willkür, die sich an gar keinen bestimmten Inhalt dahin geben will, zum Gesetze für Andere in möglichst weiten Kreisen zu machen. Ist das auch ein Uebergewicht der Sinnlichkeit über den Geist?"

Das ist derselbe der Psychologie widerstreitende Irrthum, den wir oben bei der Erörterung des paulinischen Begriffes vom Fleische am Verf. rügten. Er hält die Selbstsucht nicht für Sinnlichkeit! Diese Annahme ist aber offenbar ungegründet. Schon die Beobachtung, daß die Thiere, die Kinder, gemeine, unerzogene Menschen die stärksten Selbstlinge sind, hätte Hrn. Müller darauf aufmerksam machen sollen, wie nahe Sinnlichkeit und Selbstsucht zusammenhängen, ja eigentlich eins sind, wenn er auch nicht erkannt hätte, daß die unterscheidenden Merkmale der Sinnlichkeit, die Besonderheit, Augenblicklichkeit, Zufälligkeit und Beschränktheit, im Gegensatze mit der Richtung des Geistes auf das Allgemeine, Bleibende, Nothwendige und Ganze der Selbstsucht auf die gleiche Weise zukommen. Wie es ein sinnliches, im sinnlichen Selbstbewußtseyn sich erkennendes Ich gibt im Gegensatze mit dem geistigen Ich, dessen wir uns in höherer, freierer Weise bewußt werden, so gibt es auch eine sinnliche Selbstliebe im Gegensatze mit der rein menschlichen Liebe; und alle äußeren sinnlichen Eindrücke, alle von außen erregten sinnlichen Begierden finden in uns nur Eingang und machen auf den Willen Eindruck durch die sinnliche Selbstliebe. Was macht uns begehrlich nach sinnlichen Genüssen? Nicht der äußere Gegenstand an sich, sondern dessen Beziehung zu unserm sinnlichen Selbst, die uns von ihm versprochene Erregung und Hebung unseres sinnlichen Lebens und Lebensgefühles, die dadurch erregte innere Begierde oder sinnliche Selbstliebe. Auf der andern Seite fürchten wir Schmerzen und Entbehrungen, weil dadurch unser sinnliches Lebensgefühl gestört und gehemmt und unsere sinnliche Selbstliebe verletzt wird. Mit Einem Worte: nicht die äußere

Sinnlichkeit, sondern die innere ist die Quelle der sinnlichen Antriebe. Wenn Ehrgeiz und Herrschsucht Leidenschaften genannt werden, so bezeichnet man sie eben als etwas Sinnliches, unter welchem die Natur des Geistes leidet. Allerdings sind diese Leidenschaften nicht rein sinnlicher Natur, sondern mit dem sittlichen Triebe und dessen Vermittelungen im bürgerlichen und Staatsleben verwachsen, wie denn überhaupt das Sinnliche mit dem Verständigen und Sittlichen mehrfache Verwickelungen eingeht. Zuvörderst ist es eine Sache, die die Menschenkenner gar nicht in Verwunderung setzt, daß die glänzendsten Gaben und Fertigkeiten des Verstandes ganz in den Dienst der gemeinsten Sinnlichkeit, der Gefräßigkeit und Völlerei, der Wollust und Vergnügungssucht, treten können; daß Manche Wissenschaft und Kunst nur als Erwerb treiben, und was sie gewinnen, im Dienste des Lasters vergeuden. Der Verstand ist nicht der ursprüngliche reine Geist, sondern eine mittelbare Erscheinung desselben, und diese kann sehr wohl vom Willen, unter dessen Herrschaft sie steht, für Zwecke gemißbraucht werden, die für den Geist an sich nicht vorhanden sind. Auch eine große Stärke des Willens, Geduld, Ausdauer, Tapferkeit können in den Dienst der Sinnlichkeit treten; ja, der Lasterhafte kann für seine Lieblingsgenüsse sich sogar Opfer der Entbehrung auflegen. Ist der Zweck, zu dessen Erreichung der Wille Stärke und Festigkeit beweist, ein sinnliches Gut, das der Geist in reiner Liebe nicht kennt und sucht, so geht der Entschluß oder die ganze Lebensrichtung doch immer aus einer Willensbestimmung hervor, welche dem Geiste fremd oder sinnlich ist. Das Thier kann auch mit Geduld und Ausdauer seine Zwecke verfolgen; der gemeine Arbeiter, der nichts sucht, als seinen Lohn, und diesen am Abend in gemein-sinnlicher thierischer Weise genießt, arbeitet unermüdlich den ganzen Tag. In einer Stärke des Willens, die sich in Ueberwindung dieses oder jenes sinnlichen Antriebes beweist, darf man nicht geradezu

eine Aeußerung des Geistes an sich finden, der nur da erscheint, wo nach einem einheitlichen allgemeinen Gesetze gehandelt, wo im Gehorsam gegen dasselbe jeder sinnliche Antrieb überwunden wird. — Verwickelter ist das Verhältniß der Leidenschaften, des Ehrgeizes, der Herschsucht u. dgl. Das Ehrgefühl ist sittlicher Art, kann aber wie jedes andere sittliche Gefühl sehr verkehrt werden, weil es der Ausbildung bedarf, neben welcher die Gefahr der Verbildung liegt, weil theils der eigene, für die Sinnlichkeit verführbare Wille, theils Erziehung, Sitte, Meinung und Vorurtheil so vielen Einfluß darauf haben. Kann doch der wahre Gottesdienst in einen gemein sinnlichen Götzendienst und der Glaubenseifer in Fanatismus verkehrt werden, wie viel leichter die Ehrliebe! Der Ehrgeiz kann sich in seiner Verkehrung auf ein Phantom von Ehre richten, womit das wahre Ehrgefühl gar nichts mehr gemein hat, sondern das nur für eine wahnerfüllte sinnliche Einbildungskraft vorhanden ist: kann in diesem Falle das Streben nach Ehre etwas Anderes als eine sinnliche Begierde seyn? Aber es sey das Ziel des Ehrgeizes nicht ganz ohne sittliche Bedeutung, und es sey möglich, daß der Ehrgeizige mit dem Edeln, dem man diesen Fehler nicht Schuld gibt, dieselbe Bahn betritt: so wird der Unterschied in beider Bestreben darin bestehen, daß der letztere vom rein geistigen Ehrgefühle, der erstere aber von Leidenschaft getrieben wird. Die reinsten sittlichen Gefühle können eine unreine sinnliche Beimischung erhalten und in Leidenschaft ausarten. Man darf nämlich nicht vergessen, daß der Geist in allen seinen Aeußerungen, so wie das Licht in seiner Erscheinung, eine sinnliche Farbe annehmen muß, um in die Natur einzugreifen; dieses sinnliche Mittel ist die Lebhaftigkeit und Kräftigkeit der Vorstellungen, Gefühle und Gemüthsbewegungen; diese Lebhaftigkeit kann aber in Heftigkeit und Leidenschaftlichkeit umschlagen und zur Sünde führen. Hieraus läßt sich auch begreifen, wie ein nur in der Vorstellung beruhendes Gut, wie der Nachruhm, Gegenstand

einer heftigen Begierde werden und diese den Menschen zu den größten Opfern befähigen kann. Die Vorstellung kann eine solche Lebhaftigkeit gewinnen, daß sie alle anderen überwiegt und Herz und Willen in ihre Gewalt bekommt. Man kann es eine Monomanie nennen; eine solche aber hat immer in der ungeordneten innern Sinnlichkeit ihre Quelle.

Auch hier kommt Hr. Müller, weil er nicht in Rechnung bringt, daß der Geist nicht unmittelbar, sondern immer durch ein, wenn auch noch so feines und reines, sinnliches Mittel mit der Sinnlichkeit in Berührung kommt, auf den von uns schon oben abgewiesenen Zweifel zurück, ob es möglich sey, daß der Geist oder der Wille von der Macht der Sinnlichkeit überwunden werde, da ja dem Geiste nichts näher sey, als der Geist (I, 356 f.). Schon die Anerkennung der Thatsache, daß das Gewissen uns wirklich Willensschwäche vorwirft, hätte ihm die Unstatthaftigkeit dieses Zweifels zu Gemüthe führen können.

Aus Verkennung der Natur und Bedeutung der innern Sinnlichkeit geht auch folgende Einwendung hervor: die Sinnlichkeitstheorie berücksichtige im Grunde nur die eine Reihe der Phänomene des Bösen, in welcher sich die Sünde allerdings zunächst als ein Uebergewicht der Sinnlichkeit über den Geist offenbare, dagegen lasse sie die vielfachen Erscheinungen der Sünde, die aus dem Hochmuthe, einer von der ungeordneten Sinnlichkeit ganz unabhängigen Quelle (!), entspringen, so gut wie unbeachtet. Sie kenne die Sünde nur als ein Herabsinken des Menschen, nicht aber als eine falsche Selbsterhebung, als den defectus des Geistes, nicht als seinen excessus. — Jede heftige Begierde und noch mehr jede Leidenschaft, welche dem Menschen ein dem allgemeinen sittlichen widersprechendes Gesetz auflegt, ist eine Selbsterhebung des Besondern über das Allgemeine; und wenn der anfangs aus Schwäche nachgebende Wille nachher gegen die mahnende Stimme der Erzieher und

Lehrer und des eigenen Gewissens sich eine Leidenschaft zum bleibenden Gesetze macht, so wird die anfängliche Selbsterhebung oder Empörung des Thieres im Menschen zu einer Selbsterhebung seines Geistes oder Willens. Was den Hochmuth betrifft, so ist er wie so manche andere Leidenschaft ein Bastard der Sinnlichkeit und der geistigen Selbständigkeit, die einem richtigen Triebe zufolge sich gegen Natur und Menschen geltend zu machen sucht, die aber durch Verwöhnung großgezogen wird und verwildert. Die Schmeichelei, welche ihn weckt und nährt, wendet sich an Empfindungen und Vorstellungen, die gemischter Natur sind und mit dem geistigen Triebe in Zusammenhang stehen, aber auf einem engen, verdumpften, mithin sinnlichen Bewußtseyn beruhen. Der Hochmuth vornehmer, reicher Kinder hat seinen Grund in der durch schlechte Eltern und erkaufte Schmeichler genährten Selbstsucht und in der ihnen beigebrachten Ueberschätzung ihrer Standes- und Glücksvorzüge, einem Vorurtheile, das nur bei einem beschränkten, irre geleiteten Verstande möglich ist; eine solche Beschränktheit und Verirrung aber ist nur durch sinnliche Befangenheit möglich. Hochmuth wegen innerer Vorzüge beruht auf Mangel an Selbstkenntniß und Kenntniß dessen, was Andere an gleichen und noch viel größeren Vorzügen besitzen, also im Grunde auf sinnlicher Beschränktheit und Befangenheit. Der Hochmuth und andere Leidenschaften haben übrigens meistens eine angeborne Wurzel, so wie auch entgegengesetzte Fehler, wie falsche Demuth und Kriecherei, angeboren sind. Die Sünde in ihren mancherlei Complicationen pflanzt sich von den Eltern zu den Kindern fort, und die sittliche Anthropologie muß sich hüten, das Einfache und Ursprüngliche mit dem Verwickelten und Abgeleiteten zu vermengen.

Die falsche, einseitige Sinnlichkeitstheorie kann allerdings der Selbstgerechtigkeit oder weichlichen Selbstentschuldigung dienen. „Christus sagt, die Sünde komme zuerst in der Gestalt des bösen Gedankens aus dem Herzen, d. i. aus

dem innersten Lebensherde, dem Sitze der Neigung und Selbstbestimmung, und eben darum vermöge sie den Menschen zu verunreinigen; diese Theorie dagegen behauptet, sie komme aus der Sinnlichkeit, d. i. aus einem Lebensgebiete, das in Beziehung auf das eigentliche Ich des Menschen ein äußerliches ist, woraus denn von selbst folgt, daß sie eine tiefe Verunreinigung des Menschen nicht zu bewirken vermag, sondern daß sie mehr wie ein von außen ihm angeflogener irdischer Schmutz zu betrachten ist, der das Durchstrahlen der wahren Gestalt des inneren Lebens hemmt und dessen Erscheinung trübt. Das Herz bleibt dabei geschützt gegen jede beschimpfende Anklage; der Wille ist eigentlich immer auf das Gute gerichtet; das Gute mißräth dem Menschen gleichsam nur, indem es in die Erscheinung tritt, und so entsteht das Böse." Dieß gilt aber nur gegen die Ansicht, welche die Sinnlichkeit und das daraus entstehende Böse bloß in die Begierden und Antriebe legt, hingegen nicht gegen die, wonach die Sinnlichkeit des Willens den Ausschlag gibt und das Böse im vollen Sinne dann entsteht, wenn der Wille gegen die Mahnung des Gewissens sich in der sinnlichen Richtung befestigt. Der Wille gehört nicht jenem äußern Lebensgebiete, sondern dem inneren Menschen an, obschon allerdings dessen sinnliche Erregbarkeit in dessen äußere Peripherie oder in die Grenze fällt, wo Geist und Natur sich begegnen.

So trifft auch unsere Ansicht der Vorwurf nicht, daß sie die ursprüngliche Unschuld der Sinnlichkeit verkenne, ihr aufbürde, was der Geist verbrochen habe, und so einen praktischen Spiritualismus begünstige, der ganz nahe an den Manichäismus anstreife. Auffallend ist folgendes Raisonnement: „es genüge nicht, sich darauf zu berufen, daß ja nicht die Sinnlichkeit selbst und ihre Triebe und Neigungen, sondern nur das Uebermaß derselben im Verhältnisse zum Geiste für böse gehalten werde. Was die Sinnlichkeit mit Nothwendigkeit aus sich entwickele, wenn sie ein bestimmtes Maß

erreicht habe, das müsse sie als Keim schon in sich getragen haben auch bei dem geringsten Maße; immer müsse die Tendenz in ihr seyn, dem Geiste sich zu widersetzen; und wenn nun in dieser Widersetzlichkeit die Sünde bestehe, so liege es gewiß sehr nahe, daß das Streben nach Heiligung seine ganze Macht auf möglichste Lähmung und Unterdrückung der Sinnlichkeit überhaupt zu richten habe." Allerdings besteht ein natürlicher Widerstreit zwischen der Sinnlichkeit, die nur das Besondere, Augenblickliche, Zufällige und Selbstische will, und dem auf das Allgemeine, Nothwendige und Bleibende gerichteten Geiste; und dieser Widerstreit, der im gewöhnlichen Laufe des Lebens lange ruhen kann, wird in gewissen Fällen des mannichfaltig bewegten Lebens hervortreten. Die Sinnlichkeit hat kein Maß in sich, sondern ist dem veränderlichen Spiele der Erregung unterworfen; das Uebermaß kommt nicht aus ihr selbst, sondern wird durch außerordentliche Erregung hervorgerufen, welche von zufälligen Umständen abhängig ist. Sie bedarf so wie auch der geistige Trieb der Regelung und Mäßigung durch den Verstand und Willen, und wenn diese ihre Pflicht nicht thun, sondern die Sinnlichkeit verwildern lassen, so ist es ja nicht die Schuld der letztern.

Wir werfen nun einen Blick auf die eigene Theorie des Verfassers.

III.

Der Gang, den Hr. M. hier nimmt (1. Buch, I, 16 ff.), ist wiederum zu sehr der des abstracten Denkens. Anstatt die Thatsachen des Bewußtseyns auszumitteln und die verschiedenen Vermögen des menschlichen Gemüthes, die beim sittlichen Handeln ins Spiel treten, in ihrer Verschiedenheit, ihrem Zusammenhange und ihrer tiefern Einheit kennen zu lernen, beginnt er mit dem Begriffe des Gesetzes, und ohne daran zu denken, daß dieser Begriff (den er übrigens vor der Hand nur formal faßt) ganz dem mittelbaren Bewußtseyn angehört, und dessen Wahrheit allein im Unmittelbaren

der Vernunft liegen muß, daß also dieses darüber zu befragen wäre, fragt er darüber rechts und links bei Schleiermacher, Kant, den Scholastikern u. A. an, widerlegt oder bestätigt deren Meinungen, läßt sich auf die Fragen ein, wie das Gesetz sich zur Vollkommenheit verhalte (deren Begriff aber gar nicht bestimmt wird) und ob das Unvollkommene böse sey, ob es eine sündlose Entwickelung gebe, und eilt dem Ergebnisse zu, daß Gott allein als Grund des sittlichen Gesetzes zu denken und das Böse nichts als Ungehorsam gegen Gott sey.

Nun erst (3. Kap. S. 88 ff.) handelt der Verf. vom Gehalte oder Realprincipe des Gesetzes. Zunächst trete uns das Gute und Böse als ein Mannichfaches und Vielgestaltiges entgegen, und dieses müsse auf eine innere Einheit zurückgeführt werden. Da wird denn auch erst wieder bei Augustinus, den Scholastikern, Cartesius, Schelling, Stahl u. A. umgeschaut, auf die Fragen eingegangen, ob das Gesetz durch einen grundlosen Willen Gottes festgestellt sey, ob es unabhängig von Gott bestehe, — Fragen, die man nur vom abstracten Standpuncte aus aufwerfen kann, — und nebenbei werden die Stellen Röm. 4, 15. 5, 13. ohne gehörige Beachtung des Unterschiedes von ἁμαρτία und παράβασις und mit subjectiver Fassung des ἐλλογεῖσθαι erklärt. Sodann wird der gesuchte Inhalt des Gesetzes mit einem Griffe gefunden in unserm realen Verhältnisse zu Gott, in welchem auch die Form der wahren Gesetzerfüllung, der Gehorsam, den Ursprung habe, oder in der Liebe Gottes; und das zweite größte Gebot der Menschenliebe (Matth. 22, 39.) wird mit dem ersten der Liebe Gottes dadurch vereinbart, daß der Mensch das Ebenbild Gottes an sich trage.

Es kann nicht geleugnet werden, daß die Liebe Gottes nach dem N. T. und vom Standpuncte des durch den Glauben vollendeten und verklärten Bewußtseyns das höchste Gebot, der umfassende Inhalt des Sittengesetzes ist; aber sehr zu bezweifeln ist, ob es der rechte Weg sey, damit an-

zufangen; denn es ist ein ganz unbestimmter, unerfüllter Begriff, welcher keine wissenschaftliche Entwickelung verträgt, wenn man nicht die vorher verschmähte Erfahrung denn doch wieder herbeizieht und aus ihr die realen Bestimmungen entnimmt. Es gilt hier für die Wissenschaft sowohl als für das Leben, was Johannes sagt (1. Br. 4, 12. 20.): „Gott hat Niemand jemals geschauet: so wir uns einander lieben, so bleibt Gott in uns und seine Liebe ist vollendet in uns. So Jemand spricht: ich liebe Gott, und hasset seinen Bruder, der ist ein Lügner. Denn wer seinen Bruder nicht liebet, den er siehet, wie kann er Gott lieben, den er nicht siehet?"

Nachdem Hr. M. diesen Begriff der Liebe erörtert („Liebe ist nur da, wo ein Wesen in sich selbst zu seyn vermag, aber nicht in sich selbst seyn will, sondern aus sich selbst heraustritt, um in einem anderen und für ein anderes zu leben") und polemische Seitenblicke auf den Pantheismus und die kantische Lehre gethan, fühlt er das Bedürfniß eines Motivs der Fortschreitung für die christliche Sittenlehre, um von ihrem Centralpuncte, der Liebe zu Gott in ihrer einfachen Grundbestimmung, zu der Mannichfaltigkeit besonderer ethischer Bestimmungen zu gelangen. „Natürlich kann dieß Motiv der Fortschreitung zu Anderem nicht von außen hinzugenommen werden, sondern es muß aus jenem Mittelpuncte hervorbrechen; nur dadurch ist derselbe sittliches Princip. Ist nun die Liebe zu Gott eine unbedingte Hingebung an ihn, ist Gott für unser Ich der ursprünglich und der allein Verpflichtende, so kann es zu jenem Fortschritt offenbar nur kommen durch die Erkenntniß, wie Gott selbst anderes Seyn hervorgebracht und es in ein solches wesentliches Verhältniß zu sich selbst gesetzt hat, daß es an der Macht, das Ich zu verpflichten, theilnimmt. Dieses Motiv der Fortschreitung kann demnach die christliche Ethik nirgends anders finden, als in den göttlichen Thaten. Sie sind die Bewegungskräfte und Entwickelungstriebe in dem werdenden Organis-

mus der Ethik, welche wie alle vom Geiste des Christenthums durchdrungene Wissenschaft die Spur der Wege Gottes zu verfolgen hat; sie sind es, die die Entstehung jeder weitern Verpflichtung bedingen." Der erste Mittelbegriff, den der Verf. so findet, ist der der Schöpfung. „Alles weltliche Daseyn, insofern es Gottes Schöpfung ist, hat eine bestimmte Würde, welche eben die Möglichkeit eines sittlichen Verhältnisses zu ihm bedingt und es zum Gegenstande von Verpflichtungen für uns macht. . . . Der andere Mittelbegriff ist die göttliche That der Erschaffung von Wesen, welche als persönliche das Ebenbild ihres Schöpfers an sich tragen. Dieser Begriff ist für die Entwickelung der christlichen Ethik äußerst fruchtbar; ein weites, reiches Gebiet sittlicher Beziehungen und Verhältnisse hängt von ihm ab; auf ihm ruht die specifische Würde, welche jedem Menschen als solchem eignet u. s. w. Er ist zugleich die Voraussetzung des dritten Mittelbegriffes, der höchsten Liebesthat Gottes, welche wir in der Menschwerdung des Logos, in der Erlösung der gefallenen Menschheit, in der Gründung eines göttlichen Reiches auf Erden erkennen."

Das Realprincip der Sünde ist nun natürlich der Mangel an Liebe zu Gott, die Entfremdung von Gott, die Selbstsucht. Der Vf. fühlt aber die Schwierigkeit, welche im Verhältnisse dieses Sündenprincips zur Selbstliebe liegt, und räumt diese Schwierigkeit mit muthiger Entschlossenheit hinweg, indem er den Begriff der Selbstliebe als einen unreinen und in seiner Herkunft verdächtigen gänzlich aus der christlichen Sittenlehre verbannt. Wenn Jesus selbst die Selbstliebe der Nächstenliebe gleichsetzt und die eine durch die andere mißt, so erklärt er dieß für einen Ueberrest aus dem A. T.! Darin aber können wir nur einen Gewaltstreich erblicken, der sich wieder gegen die Lehre selbst kehrt.

Um diesem Realprincipe eine Entwickelung zu geben und die besondern Gestalten der Sünde aufzuzeigen, geht der Verf. in die Lehre von den Trieben ein. Sonderbar!

Für die Bestimmung des Guten verschmäht er diesen Gang und leitet es allein aus der abstracten Idee Gottes ab; aber das Böse in seinen besondern Verzweigungen betrachtet er als eine Verkehrung des geistigen oder sittlichen Triebes. Man sollte denken, dasselbe könne nicht ohne sein Gegentheil, das Gute, erkannt werden, und wenn es einen geistigen Trieb gibt, so müßte in ihm gerade sich die Wurzel des letztern zeigen. Aber von diesem Triebe behauptet uns nun Müller Dinge, die wir als völlig unhaltbar betrachten müssen. Es soll in ihm die dreifache Grundrichtung liegen: 1) der Trieb, dem Geiste die allseitige Herrschaft über die Natur zu verschaffen, 2) der Trieb, durch Recht und Gerechtigkeit die Sphären der einzelnen Persönlichkeiten zu scheiden und jeder ihre Ansprüche zu wahren, 3) der Trieb, durch Wohlwollen und Liebe diese Sphären zu vereinen. Was die erste angebliche Grundrichtung betrifft, so können wir darin nur eine die eigentlichen Momente verhüllende Abstraction erblicken. Abgesehen von der als Ausartung und Verkehrung zu bezeichnenden Herrschsucht, welche nur herrschen will, um zu herrschen, will der Mensch seiner Natur nach die Dinge um sich her nur um eines Zweckes willen beherrschen; der Trieb geht zunächst auf den Zweck, und erst dann sucht, von ihm angeregt, die Thatkraft die Mittel dafür in ihre Gewalt zu bekommen, was eben durch die Herrschaft über die Natur möglich ist. Das Erste hätte also seyn müssen, aus dem Triebe den Begriff der Güter und Zwecke abzuleiten. Aber es sind zunächst sinnliche Güter und Zwecke, welche der Mensch der Natur abzugewinnen, oder um deren willen er sie zu beherrschen sucht; und mit Unrecht wird der Trieb zu herrschen als ein geistiger vom sinnlichen Triebe unterschieden. Auch scheint der Verf. den Trieb, welcher begehrt, mit der Thatkraft, welche das Begehrte schafft (welche freilich auch als eine Triebkraft, aber in einem anderen Sinne, betrachtet werden kann), zu verwechseln. In der Note wird bemerkt, daß von den Cardinaltugenden der

Alten unter andern die σωφροσύνη, die Selbstbeherrschung oder Mäßigung, in dieses Gebiet falle. Also auch die Herrschaft über die innere Natur, über Gemüthsbewegungen und Leidenschaften rechnet er hierher. Aber diese Tugend bezieht sich ebenfalls auf den *Zweck*, dem der Wille zustrebt, oder im Ganzen auf die persönliche Würde: und so werden wir wieder auf das vom Verf. übersprungene Erste und Ursprüngliche zurückgewiesen.

Wie dieser angebliche erste Trieb (abgesehen von der Verwechselung des Mittelbaren mit dem Unmittelbaren) als Trieb und Aufgabe des Menschengeistes im Großen gedacht werden kann, so läßt sich der angebliche zweite Trieb als Aufgabe des Gesetzgebers betrachten, nicht aber als der des Menschen: was der Verf. meint, ist der Trieb der *sittlichen Achtung*; und dieser Begriff hätte zunächst aufgestellt werden sollen.

Man erwartet, daß die verschiedenen Richtungen der Selbstsucht im gegensätzlichen Parallelismus mit diesen drei vorausgesetzten Trieben laufen werden; aber eigentlich leitet sie der Verf. alle aus dem ersten folgendermaßen ab.

„Zur Herrschaft des Menschen über die Welt gehört nichts so sehr, als daß er innerlich frei sey von der Welt, und zwar dadurch, daß er in einer über die Welt hinaus liegenden Region, in der Gemeinschaft mit Gott, seine wahre Heimath gefunden habe .... Nur als Priester Gottes vermag er König der Natur zu seyn .... Reißt hingegen der Mensch sich los von der ewigen Quelle seines Lebens, um sich selbst in seinem Fürsichseyn zu besitzen und zu genießen, so verfällt er damit dem Widerspruche, sich an die Güter dieser Welt verlieren zu müssen. ... So entsteht mit der Erregung der Selbstsucht in irgend einer besonderen Richtung die *Weltlust* und vermöge der Zwienatur des Menschen, welche gleichsam die verletzbarste Stelle für die Einheit auflösende Macht der Sünde ist, die *sinnliche Lust*." (Hierher stellt Hr. *Müller* das sündhafte Mißverhältniß

zwischen Sinnlichkeit und Geist, welches nach ihm erst eine Folge jenes Abfalls von Gott durch die Selbstsucht ist.) „Indem aber das Geschöpf sich durch Selbstsucht und Weltlust von Gott losreißt, fällt es unmittelbar der Unwahrheit anheim; denn Wahrheit hat sein Leben nur in der stetigen Gemeinschaft mit Gott. . . . . Die Selbstsucht ist zugleich der tiefste Selbstbetrug. . . . Ist sie aber schon unmittelbar Selbstbelügung, so erzeugt sie zugleich nothwendig die Lüge gegen Andere, den bewußten Frevel am Rechte des Mitmenschen im Verkehre mit uns, es mit uns selbst zu thun zu haben, und nicht mit einem Gebilde der Willkür, das wir ihm vorhalten. . . . . Der Selbstsüchtige isolirt sich in der Sünde und bedarf doch tausendfach der Gemeinschaft mit Andern. . . . Dadurch sieht er sich genöthigt, die wirkliche Beschaffenheit seiner Gesinnungen und Handlungen hinter allerlei täuschenden Masken zu verbergen." (Eine eigenthümliche Ableitung und Stellung der Lüge, von welcher wir bisher glaubten, sie setze nothwendig den Mangel an Achtung gegen den Menschen und die menschliche Gemeinschaft voraus, und sey nur dadurch Sünde, daß sich in ihr eben die Ungerechtigkeit, das Mißtrauen, die Absicht zu schaden darstelle.) „Die Lüge aber, ursprünglich das Kind selbstsüchtiger Bestrebung, reißt sich in ihrer Entwickelung häufig von der Mutter ganz los, so daß sie gar nicht mit irgend einem besondern Interesse der Selbstsucht zusammenhängt und nur von der frevelhaften Lust an der Täuschung Anderer erzeugt wird. . . . . Diese Lüge führt zu einem neuen Entwickelungstriebe aus der Wurzel der Selbstsucht, welcher mit dem Hochmuthe beginnt und im Hasse sich vollendet; denn sie hat zu ihrer Quelle die hochmüthige Selbstbefriedigung des Lügners im Bewußtseyn seiner Ueberlegenheit über den Irregeführten." — So soll also die Lüge, die immer mit Feigheit verbunden ist, aus Hochmuth entstehen und Hochmuth erzeugen? Verbirgt denn der Hochmüthige seine Menschenverachtung hinter Schmeiche-

lei und täuschende Vorspiegelungen? Nein! je hochmüthiger er ist, desto offener und frecher wird er handeln. Und ist denn der Haß nur der Sohn des verletzten Hochmuthes? Gerade der Feigling, die niedrige Sclavenseele wird den giftigsten Haß fassen. Als einen Gipfelpunct des Hasses bezeichnet Müller den Neid. Wir glaubten bisher, daß der Neid das Gefühl des Mangels gewisser Vorzüge und — noch nicht gerade Uebelwollen, sondern Mangel an Wohlwollen gegen diejenigen, an welchen man dieselben erblickt, zu seiner Wurzel habe, wie selbst Freunde, besonders weiblichen Geschlechtes, deren Freundschaft aber noch nicht von allem Eigennutze gereinigt ist, Neid gegen einander fassen können.

S. 211. berührt Hr. Müller die beiden Fragen: 1) Entspringt alles Handeln, welches dem sittlichen Gesetze objectiv widerstreitet, in dem handelnden Subjecte nothwendig aus selbstsüchtigen Beweggründen? 2) Ist ein solches Handeln, wenn es nicht aus diesen, sondern entgegengesetzten Motiven hervorgeht, dadurch sittlich gerechtfertigt? Der Verf. gibt zu, daß zuweilen edle Motive den Menschen mit einer bestimmten sittlichen Forderung in Widerstreit verwickeln. „Es ist dieß", sagt er, „jenes Auseinanderfallen des objectiven Princips und der subjectiven Triebfeder, welches uns selbst im Gebiete des Guten oft genug begegnet. Nur auf den objectiven Zusammenhang aller Sünde mit dem Princip der Selbstsucht aber ging unsere Behauptung, und da wird doch Niemand zweifeln, daß z. B. Stehlen wesentlich aus Selbstsucht stammt, wenn auch immerhin Einer auf den Einfall geräth, aus Nächstenliebe zu stehlen, etwa den Reichen das Leder zu entwenden, um den Armen umsonst Schuhe zu machen. Also in der Sache treffen jene beiden Auffassungen der Sünde allerdings zusammen, wenn sie auch im Subjecte sich zufällig von einander trennen." Die zweite Frage verneint der Verf. aus dem Grunde: „Den objectiven Zusammenhang zwischen den dem Gesetze widerstreitenden Hand-

lungsweisen und dem Principe der Selbstsucht soll der Mensch als ein unbedingtes Veto respectiren." Anstatt dieser Erklärungen wäre das Natürlichste gewesen zu sagen, ein Dieb wie Crispinus handle doch aus Selbstsucht oder aus Nichtachtung fremden Rechtes, obschon dieß nur der negative Grund der Handlung ist, und der positive in dem überwiegenden einseitigen oder leidenschaftlichen Antriebe der Barmherzigkeit liegt. (Denn diese hat eine sinnliche, pathologische Seite und kann also leidenschaftlich werden.) Aber Fälle dieser Art hätten den Verf. erinnern sollen, daß die Selbstsucht als Fehler des Begehrungsvermögens oder der Gesinnung nicht Princip der Sünde seyn kann, welche immer in dem schwachen, gesetz- und haltungslosen Willen liegt, wie er ja auch selbst anderwärts anerkennt.

Ich folge dem Verf. nicht weiter, weder in seine Lehre von der Zurechnung, worin er die objective Seite unverhältnißmäßig hervorhebt (und, beiläufig bemerkt, mir Unrecht thut, wenn er mir eine einseitig subjective Ansicht zur Last legt, indem er zwar im System der christlichen Sittenlehre I. S. 111. 308 ff., aber nicht S. 140. beachtet hat), nicht in seine Untersuchung über das Verhältniß der Schuld des Menschen zu seiner Abhängigkeit von Gott und der menschlichen Freiheit zur göttlichen Allmacht, noch in seine Lehre von der Erbsünde (über letzteres Beides habe ich schon oben das Nöthige bemerkt), und schließe diesen Aufsatz mit dem Bedauern, daß der Verf. seine Gelehrsamkeit und seinen Scharfsinn nicht noch vollständiger dem Werke der Vermittelung zwischen den alten dogmatischen Wahrheiten und der neuern Denkweise gewidmet hat. Die neuere Zeit geht mit Recht auf die Erkenntniß der Wahrheit durch Erfahrung und Bewußtseyn, und um überzeugend zu werden, muß auch die Theologie diese Richtung nehmen; sie muß von der Erfahrung und

den Thatsachen des Bewußtseyns ausgehen und vor Allem die sittliche Bedeutung des Christenthums hervorheben. Nur auf diesem praktischen Wege wird es gelingen, die zerfallene Kirche wieder aufzubauen.

2.

Das Selbstzeugniß des vierten Evangelisten über seine Person.

Von

K. L. Weitzel,

Diakonus in Kirchheim unter Teck.

Irre ich nicht, so wird es wohl als ein allgemeines, unbestrittenes Zugeständniß betrachtet werden können, daß die Kritik bei der Frage nach dem Ursprung einer Schrift jedenfalls mit aller Sorgfalt die Andeutungen zu beachten habe, welche etwa der Verfasser selbst in ihr über seine persönlichen Verhältnisse und seine Stellung zur Sache gibt. Hört man ja doch sogar einen Missethäter, ehe man ihn verurtheilt. Es versteht sich, daß diese Selbstangaben nicht das einzige und kein absolut entscheidendes Moment für die Beantwortung der Ursprungsfrage sind. Sie müssen erst mit dem ganzen historischen oder dogmatischen Inhalt der Schrift zusammengehalten, dieser Inhalt muß nach den Kriterien der inneren Wahrscheinlichkeit geprüft, es muß seine Uebereinstimmung oder Nicht-Uebereinstimmung mit dem sonstigen sicher Bekannten über die Verhältnisse und den ganzen Charakter der Person und Zeit, welchen die Schrift angehören will, in Betracht gezogen, und erst durch alle diese

Proben können die Selbangaben des Verfassers vollständig bewahrheitet werden. Allein ein sehr wichtiges Moment für die Beantwortung jener Frage und der nächstliegende Ausgangspunct der Untersuchung bleiben sie doch; selbst wenn ihre Unmöglichkeit, ihre schlechthinige Unglaubwürdigkeit das Resultat der Forschung wäre, bieten sie ja einen wesentlichen Beitrag zur Charakteristik der in Untersuchung stehenden Schrift und geben über ihren Standpunct und Tendenzcharakter willkommenen Aufschluß. Nothwendig ist ferner zu ermitteln, wie diese Selbstangaben nach dem Sinne ihres Urhebers verstanden seyn wollen, ob buchstäblich und ernstlich, oder nur als schriftstellerische Form, als ein verblümter Aushängeschild, der etwa Standpunct, Quelle, Tendenz des Verfassers zu verstehen geben soll. Ist das Erstere anzunehmen, so muß die absolute Unglaubwürdigkeit jener Selbstangaben bis zur Evidenz erwiesen werden, ehe man berechtigt seyn kann, ihren Widerspruch ohne Weiteres für nichts zu achten. Schon das Aeußerste von Gerechtigkeit, was man doch jedem Schriftsteller zu gewähren hat, fordert durchaus, daß man ihn nicht nur selbst höre, wer er zu seyn anspricht, sondern ihm das auch seyn lasse, so lange das Gegentheil nicht am Tage liegt.

Aber wie weit liegt im vierten Evangelium wirklich ein Selbstzeugniß des Verfassers über seine Person vor, und in welchem Sinne ist es zu nehmen? Davon hängt Alles ab, und darüber sind auch die neuesten Kritiker und Exegeten, welche alle sich gedrungen sehen, die Sache wieder zur Sprache zu bringen, noch auf eine Weise im Streit, die eine weitere Erörterung keineswegs als überflüssig erscheinen läßt. Will der Evangelist wirklich für den Apostel Johannes gehalten werden? D. Lücke (Comment. 3. Aufl. I, 85 f.) bejaht die Frage. „Nenne sich auch der Verfasser im Evangelium selbst nicht (K. 21. ist für Lücke bekanntlich Zusatz einer fremden Hand), so bezeichne er sich doch auf eine individuelle

Art als einen der ersten unter den zwölf Jüngern des Herrn, als einen unmittelbaren Augenzeugen, mehr versteckt freilich als offenbar, aber doch so, daß es schwer sey, die betreffenden Stellen von einem Andern als dem Schriftsteller selbst zu verstehen. Auch der ganze Charakter und Inhalt weise auf einen unmittelbaren Zeugen und Vertrauten des Herrn, und wenn nun unter den drei Vertrauten Jesu bei den Synoptikern Johannes genannt werde, so sey kaum etwas Entsprechenderes zu denken, als die Tradition, daß eben dieser Johannes der Verfasser des Evangeliums sey. Das 21. Kapitel sammt seinen Schlußversen enthalte kein Zeugniß des Evangelisten selbst über seine Autorschaft, wohl aber die uralte, kundige, unzweideutige Bestätigung derselben durch einen Dritten, wenngleich darauf nicht zu viel Gewicht gelegt werden dürfe, da weder die historischen Verhältnisse, noch der Zweck des Zeugnisses klar und gewiß seyen." In der Hauptsache mit Lücke stimmt auch D. Bleek (Beiträge, S. 77. 177. 265.) und Ebrard (wissensch. Kr. d. ev. G. S. 1006 f.), nur daß dieser von K. 21. bloß die zwei letzten Verse als späteren Zusatz eines Dritten betrachtet, während beide mit Frommann (St. u. Kr. 1840. 4. S. 924.) dessen Zeugniß als unverdächtig und vollkommen glaubwürdig ansehen. Bleek hat (S. 176.) überzeugend nachgewiesen, daß unter dem geliebten Jünger im Evangelium Johannes verstanden werden müsse, und legt gerade auf die subtile Art, wie der Evangelist sich bezeichne, und auf den von Credner (Einl. I, 209.) bemerkten Umstand Gewicht, daß Johannes der Täufer zwar wohl bei den Synoptikern, zur Unterscheidung von dem Apostel, stets das Epitheton ὁ βαπτιστής bei sich habe, im 4. Evang. aber unter 19—20 Anführungen nie, — ein absichtsloses Merkmal, daß der Verfasser des letzteren nicht nöthig gehabt, sich von dem Täufer ausdrücklich zu unterscheiden, weil er selbst der andere Johannes gewesen (S. 178). Vom ersteren Punct bemerkt Bleek noch besonders, ein späterer Schriftsteller, der für den Apostel

gehalten seyn wolle, hätte sich deutlicher als solchen bezeichnen müssen, wollte er anders verstanden seyn, während der Apostel selbst, in seinen Kreisen als Verfasser bekannt, dieß nicht nöthig gehabt (S. 78.). Dagegen wirft D. v. Baur (kanon. Evv. S. 379.) die crednerische Spur johanneischer Autorschaft, weil ja der Täufer nicht zum Unterschied von dem Apostel so genannt werde, ziemlich unsanft auf die Seite und stellt die Andeutungen des Evangeliums über seine johanneische Abfassung als etwas sehr Zweifelhaftes, absichtlich zweideutig von dem Verfasser Hingestelltes dar (365. 378 f.), während übrigens seine ganze sinnreiche Beweisführung, daß der Lieblingsjünger des Evangeliums eben der Apokalyptiker, also der Apostel sey, ein Beleg dafür ist, daß auch Baur sich dennoch jener Annahme nicht entziehen kann, der Evangelist wolle irgendwie für eins mit dem Apostel gehalten seyn. Der Evangelist, nimmt v. Baur an, wisse sich mit dem „Busenjünger" eins, sofern er durch innere Offenbarung dem Herrn eben so innig vertraut sey, als es der Lieblingsjünger als Apokalyptiker gewesen. Darum wolle er mit diesem irgendwie für identisch gehalten werden. Aber nirgends habe er es ja gesagt, daß er der Apostel Johannes sey und für ihn gelten wolle. „Er redet ja nie im Namen desselben, nennt überhaupt nicht einmal seinen Namen, und selbst da, wo er sich am unmittelbarsten mit ihm zu identificiren scheint, hebt er diese Identität sogleich selbst wieder auf. Denn wer könnte bei dem ἑωρακὼς μεμαρτύρηκε 19, 35. an ein leibliches Sehen denken und an ein auf der äußeren Anschauung eines Augenzeugen beruhendes Zeugniß? Ist nun aber dieß hier der Natur der Sache nach nicht möglich; so ist man auch 1, 14. um so weniger genöthigt, bei dem ἐθεασάμεθα τὴν δόξαν αὐτοῦ nur innerhalb des engeren Kreises der Apostel stehen zu bleiben. Mit Einem Worte, der Verfasser des Evangeliums spricht von seiner Identität mit dem Apostel Johannes nur wie Einer, welchem

es nicht um die Person, sondern nur um die Sache zu thun ist. Sein Evangelium soll als johanneisch angesehen werden, aber es soll nicht den Namen des Apostels an der Stirne tragen. Wenigstens will der Verfasser selbst diesen Namen nicht einmal aussprechen, um ihn zu dem seinigen zu machen, sondern nur der Leser soll darauf hingeleitet werden, diese Combination zu machen und den Namen des Apostels Johannes mit einem in seinem Geiste geschriebenen Evangelium in die engste und unmittelbarste Verbindung zu setzen. Es ist ein Verhältniß der Identität, aus welchem zugleich immer wieder das Bewußtseyn des Unterschieds durchblickt" (kanon. Evv. S. 378 f.). Dazu erhebe sich der Evangelist zum Busenjünger erst an dem Apokalyptiker. Das Evangelium sey der Apokalypse ähnlich vermöge einer freien schöpferischen That des über letzterer stehenden Verfassers. Die Formen des Apokalyptikers habe der Evangelist mit ihrem realen Inhalt erfüllt, die Apokalypse daher nicht nur gekannt, sondern auch von ihren Ausdrücken und Vorstellungen Manches mit einer gewissen Absichtlichkeit sich angeeignet, das sinnlich Concrete der Apokalypse vergeistigt und in eine höhere ideelle Sphäre erhoben (S. 378 f.). Gerade die unbestimmte Art, wie der Evangelist nach Bleek und Lücke über seine eigene Person spricht, indem er den Lieblingsjünger so hervortreten läßt, daß man ihn eher als nicht für identisch mit dem Evangelisten halten muß, ist also Baur vielmehr ein Beweis vom Gegentheil, davon, daß der Evangelist nur der Sache, nicht der Person nach mit dem Apostel identisch seyn wolle, d. i., wenn wir die ziemlich in der Schwebe gehaltenen Ausdrücke recht verstehen, daß er sich zwar für einen Mann von johanneischem Geist, für einen Jünger Jesu an innerer Erleuchtung und dogmatischem Bewußtseyn dem Apostel ähnlich gehalten wissen, keineswegs aber den letzteren wirklich für den Verfasser des Evangeliums, es scheint sogar, nicht einmal für dessen Geschichtsquelle ausge-

ben wolle; denn er soll ja auch der Sache nach von dem Apokalyptiker andererseits wieder wesentlich differiren, den Inhalt seines Bewußtseyns aus innerem Schauen, aus inneren Offenbarungen, also nicht aus äußeren Ueberlieferungen geschöpft, die Gewißheit aber, daß er mit dem Apostel in den allgemeinsten christlichen Anschauungen eins sey, durch eine Vergeistigung seiner Apokalypse erlangt haben. Man sieht, alle Ausleger stimmen darin zusammen, der Evangelist wolle sich mit dem Apostel Johannes in einem Identitätsverhältniß erscheinen lassen; aber die Einen fassen dasselbe mit mehr oder weniger Schüchternheit als eine Identität der Person (der Evangelist wolle zugleich der Verfasser und apostolische Gewährsmann des Evangeliums und zwar als der Lieblingsjünger seyn); die Andern finden darin nur eine angedeutete Identität der Sache (der Evangelist wolle nur ein zweiter vergeistigter Apokalyptiker Johannes seyn und lasse darum neben den allgemeinsten Andeutungen einer solchen bloß sächlichen Identität absichtlich überall den Unterschied der Person durchblicken). Steht aber die Sache noch so, so bleibt, da eine Entscheidung dieser Frage nun einmal für die nach dem Verfasser von Wichtigkeit und die letztere wieder für mich und, so viel ich sehe, auch für Andere nicht so unbedeutend ist, als sie gerne dargestellt werden möchte, nichts übrig, als das Evangelium eben nochmals auf diesen Punct anzusehen; und hier bin ich in dem Fall, mich für die Identität der Person zwischen dem Evangelisten und Apostel als Quelle und Verfasser des Evangeliums mit aller Entschiedenheit aussprechen zu müssen, und das in Absicht auf alle jene drei Puncte, an welchen das Selbstzeugniß deutlich hervortritt: 1) im Eingang, 2) im Verlauf und 3) im Schluß des vierten Evangeliums.

1. Das Selbstzeugniß im Prolog 1, 14.

a) Im Zusammenhang mit dem specifischen Charakter des ganzen Evangeliums.

Sehe ich die betreffenden Stellen des Evangeliums, wie seine Haltung im Ganzen darauf an, von wem, auf welche Quelle hin, in wessen Namen es geschrieben seyn wolle, so kann ich mich schon beim Anblick der Stelle 1, 14. des Eindrucks nicht erwehren, daß es auf die Auctorität eines Augenzeugen, sogar eines Urapostels, und zwar keineswegs bloß auf die eines einzelnen Apostels sich stützen, daß es vielmehr ein nach seinem Inhalt auf den übereinstimmenden Erfahrungen des ganzen Zwölfjüngerkreises ruhendes, aus dem Gesammtbewußtseyn desselben heraus geschriebenes Evangelium seyn wolle, von Einem der Zwölfe mit der Ueberzeugung verfaßt, was er wiedergebe von der Herrlichkeit des menschgewordenen Logos, das sey das gemeinsame Wissen und Erlebniß des Urapostelkreises, als der eigentlichen Quelle alles dessen, was man von dem Herrn, von seinen Reden und Thaten authentisch wissen könne. Dafür bürgt die ganze Haltung, der ganze innere Charakter des Evangelienberichts, welcher die Unterlage, der durchscheinende Grund und somit auch der Commentar dieses ἐθεασάμεθα ist. Kein Evangelium führt uns so wie dieses in das Innere des Jüngerkreises ein, läßt uns so in das Verhältniß hineinsehen, in welchem jeder Einzelne der Zwölfe zu dem Herrn stand, in den individuellen Charakter, in die größere Nähe oder Ferne, den Grad der Ergebenheit eines Jeden oder seiner inneren, egoistischen Verschlossenheit, in die menschlichen Schwächen und das damals noch unvollkommene Verständniß Aller, auch des Johannes selbst 20, 9. 10. Wir vernehmen hier die Gespräche der Einzelnen

mit dem Herrn, derer aus dem Jüngerkreis, die somit auch für dieses oder jenes Wort, für diesen oder jenen Hergang die Hauptzeugen innerhalb des Apostelkreises sind. Wir erblicken Jeden in seiner Eigenthümlichkeit; so den der Aeußerlichkeit noch zugekehrten Sinn eines Judas Jakobi in dem Gespräch 14, 22 f.; dahin gehören die charakteristischen Unterredungen mit einem Philippus 14, 8 f., Thomas 14, 5. 20, 26., einem Petrus 6, 68. 13, 36. 18, 10. Wir erkennen den raschen, entschlossenen, aber auch starker Uebereilungen fähigen Charakter dieses Jüngers im Nachfolgen 1, 43., Bekennen, 6, 68., Handeln, 20, 2 f., 21, 7 f.; den schüchternen, innigen, treuen, hingebungs- und ahnungsvollen eines Johannes 20, 2 f. 13, 23. 19, 26. 21, 7.; den schwer überzeugbaren, aber dann auch ganz hingegebenen eines Thomas, den geizigen eines Judas Ischariot, 12, 6. Hier wird uns ein echt menschlicher, gemüthvoller Blick eröffnet in die besonderen Umstände, unter welchen die Einzelnen zu Jesu gekommen sind 1, 35 f., besonders bei Andreas, Johannes, Petrus, Philippus und Nathanael. Wir sehen, wer unter Allen dem Herrn am nächsten steht, wer ihn in Allem am ehesten um Aufschluß bitten und der Gewährung seiner Bitte gewiß seyn darf 13, 23.; wer von ihnen nach außen zum Vermittler besonders geeignet ist 12, 20 f. Ueberall steht bei diesen Hergängen im Innern des Jüngerkreises ein Charakterbild von jedem Hervorragenderen unter den Zwölfen heraus. Welchen objectiven Stoff der Evangelist auch geben mag, allenthalben ist sein Bild des Jüngerkreises mit den Charakteren der Einzelnen, wie sie seiner Imagination sich bleibend eingedrückt haben, die Folie seiner Darstellungen und tritt in letzteren unwillkürlich, mit innerer Nöthigung, auf eine Weise hervor, die nothwendig auf einen in diesem Kreis ganz und gar eingelebten, mit dessen innersten Erlebnissen aus Anschauung und längerem Umgang durchaus vertrauten Mann als Berichterstatter führt. Dazu der ganze Ton, die Bezeichnungsweise der Jünger zum Theil

vor den Augen und Ohren des Zwölfjüngerkreises oder Einzelner daraus (denn das sind im Zusammenhang des Evangeliums die οἱ μαθηταὶ des Johannes) geschehen sind, was er erzählt hat und wovon er, wenn es nöthig wäre, noch eine Menge erzählen könnte. Was ist es anders, als dieser selbige Gedanke, daß sein kommender Bericht eben solche vor den Zwölfen geschehene, von diesen selbst erlebte Offenbarungen der Herrlichkeit des Eingeborenen enthalte, den er hier im Vorwort, um gleich voraus auf die absolute Glaubwürdigkeit seines Berichts den Leser hinzuweisen, wie dort an einem Schlußpunct, in Erinnerung rufend, ausspricht. Was er im Folgenden gibt von der δόξα des menschgewordenen Logos, sey Alles aus den Erfahrungen derer heraus, welche jene Herrlichkeit in dem ganzen Reichthum ihrer Offenbarungen selbst geschaut, und was aus allem Erzählen wiederhalle, sey der Totaleindruck des ganzen Urapostelkreises von der Person des Herrn. Dann aber bezeichnet der Evangelist hier mit dem ἐθεασάμεθα sich selbst auch als ein Glied aus dem Urapostelkreise, er subsumirt sich unter die Zwölfe, er schickt es voran, es sey nicht bloß aus seinem isolirten Bewußtseyn, sondern aus dem gemeinsamen des authentischen Zeugenkreises heraus berichtet, was er von dem Reichthum der Gnade und Wahrheit, von der δόξα des μονογενής, von ihren Ausstrahlungen, den σημεῖοις, den Lesern als einen Gegenstand des Glaubens vorhält. Dieses Zeugniß drängte es ihn natürlich seinem Bericht im Eingang voranzustellen.

b) Nach seiner Stellung im Prolog.

Wie der allgemeine Context der Stelle nur an den engeren Kreis der Zwölfe denken läßt, so auch der besondere, die Stellung, welche sie im Vorwort hat. Der Prolog, so speculativ er aussieht, hat einen durchaus historischen Charakter und eine wesentlich praktische Tendenz. Es ist gewiß naturgemäß, daß in einem Urapostel der späteren Zeit, auf der höchsten Entwickelungsstufe des apostolischen Bewußtseyns, sich aus der vor seinem

Geiste liegenden historischen Gesammterscheinung Jesu ein klarer Totaleindruck von der Person des Herrn und von dem Verhalten der Welt gegen ihn bildete; ebenso, daß das Widerstreben und der Kampf, in welchem er die Welt im Juden- und Heidenthum mit der Sache Christi schon lange und noch immer begriffen sah, einem Jünger, dem das göttliche Princip in seinem Herrn schon zu so vollem Bewußtseyn gekommen, der von dessen Herrlichkeit so erfüllt war, auch den schroffen und tragischen Gegensatz zwischen dem göttlichen Rechte des Herrn an die Welt und zwischen der widernatürlichen Feindschaft der letzteren gegen ihn, diesen schon in der Herrngeschichte selbst so stark hervorgetretenen Gegensatz, recht fühlbar machen mußte. Nicht weniger ist es der Sache vollkommen entsprechend, daß bei einem Apostel auf dieser Entwickelungsstufe des dogmatischen Bewußtseyns der Faden, der sich durch seine Herrngeschichte durchzieht und mit den Impuls zu ihrer Abfassung bildet, nicht mehr bloß die naturgemäß zuerst hervortretende Idee ist, Jesus sey der verheißene Messias, sondern bereits die ganze Fülle des Bewußtseyns, er sey der Eingeborene vom Vater, das ewige Licht und Leben, der Kern des Glaubens; daß darum auch ein solcher Apostel seine Herrngeschichte nicht mehr, wie die Evangelisten der ersten Entwickelungsstufe, mit einer Genealogie, d. i. mit der Nachweisung beginnt, von den Merkmalen des alttestamentlichen Messias fehle dem Herrn auch das der davidischen Abstammung nicht, sondern vielmehr mit seinem Totaleindruck von der Person des Herrn, der sich ihm aus dessen Reden und Thaten nach und nach immer klarer herausgearbeitet, und von dem Gesetz, das er in der Aufnahme Jesu von Seiten der Welt gefunden hat; daß er daher auch in echt historischem und praktischem Geist seinen Mittheilungen aus dem Leben Jesu Ruhm und Klage, einen Ruhm der göttlichen Majestät seines Herrn und eine Klage über die verblendete Welt voranschickt, die ihren Schöpfer, ihr Licht

bald diese, bald jene Glieder des Zwölfjüngerkreises als handelnde Personen hervor, — ein Wink, es sey, was hier erzählt wird, Alles vor den Augen der Jünger geschehen, so daß bald dieser, bald jener aus dem Kreis der Zwölfe als Hauptzeuge für das Geschehene innerhalb des Apostelkreises selbst gelten kann. Kurz, unbefangen, mitten aus der Sache heraus, ohne lange Einleitungen, mit vollkommener Gewißheit des Geschehenen wird erzählt. An einen möglichen Zweifel gegen die objective Wahrheit des Erzählten wird beinahe gar nicht gedacht; es ist, als befände sich der Erzähler mitten unter seinen Gemeindegenossen, die jede seiner Mittheilungen mit unbedingtem Glauben hinnehmen, oder unter seinen Mitjüngern, die ja von Allem wissen, daß es so vor sich gegangen ist. Innerhalb seiner erlebten Urgeschichte steht er über der Region des Zweifels. Daher kehrt hier keine Versicherung wieder, daß er das Alles sammt seinen Mitjüngern wirklich so gesehen und selbst erlebt habe. Ja, die ganze Art, wie er von den einzelnen Jüngern aus dem Kreise, dem er selbst angehört, spricht, ist für diesen Standpunct des Erzählers ganz charakteristisch. Man denke sich, ein Jünger aus diesem Kreis erzählt, was in demselben vor sich gegangen. Er läßt einzelne Jünger daraus, seine Mitjünger, handelnd auftreten. Er hat auch von sich selbst zu reden. Er hat dem Herrn sehr nahe gestanden. Ihm hat der Herr seine Mutter zur liebenden Pflege vertraut, nachdem ihr durch seinen Tod das Schwert in die Seele gestoßen worden. Soll er ganz von sich schweigen, etwa um jedem Schein von Selbstgefälligkeit auszuweichen? Aber gerade was er selbst erlebt, wo er selbst mitgehandelt, das weiß er ja am besten, da ist er am genauesten unterrichtet. Es knüpfen sich an sein Mithandeln wichtige Züge, die ihm besonders lebhaft vor Augen stehen; sie dürfen für die Geschichte des Herrn nicht verloren gehen. Es handelt sich ja um die Sache, und wenn er von allen andern Mitjüngern spräche, nur von sich selbst nicht, so wäre gerade das viel-

mehr ein Zeichen selbstischer Befangenheit. Also er redet auch von sich, er muß von sich reden: aber wie thut er's? wie neben den andern Mitjüngern? Er wird sich selbst Object. Da er nie in der ersten Person des Singular spricht und doch nach 1, 14 rc. ein Mitglied des Jüngerkreises seyn muß, ja seiner Schrift nach eines der ausgezeichnetsten, so muß er unter den handelnden Personen des Evangeliums seyn. Er redet also von sich ganz objectiv in der dritten Person. Die Hauptjünger treten auf. Er nennt sie mit Namen. Aber Einen Hauptnamen nennt er nicht. Statt dessen setzt er immer eine Umschreibung. Sollte er nicht dieser nie mit Namen genannte Jünger selbst seyn? Er gibt den Anderen ihre ehrenden Epitheta, ihre Charaktertitel, die sie zum Theil von dem Herrn selbst empfangen; sie drücken mitunter den Vorzug aus, der nach der herrschenden Meinung unter den Zwölfen Einzelnen beigelegt wurde; Simon heißt ihm immer Petrus, ein Ehrenname. Auch er selbst hat einen solchen. Den Mitjüngern gilt er als der Jünger, den der Herr besonders lieb hatte. Soll er's verschweigen? Er gibt Alles unbefangen, wie es ist. Mit Allem, was dieser Lieblingsjünger thut, ist er besonders bekannt, davon besonders unterrichtet; er redet von ihm mit besonderem Interesse. Er sagt nicht: Ich — und noch viel weniger: Ich, der Jünger, den Jesus lieb hatte; er sagt: einer von den Jüngern Jesu, den Jesus lieb hatte, der an seiner Brust lag 13, 23; er sagt: Petrus und ein anderer Jünger 20, 3, — den Jesus liebte, setzt er V. 2 hinzu — oder: „jener Jünger, den Jesus lieb hatte, spricht zu Petrus" 21, 7. Aber gerade in diesem Zurück- und doch wieder Hervortreten der Person dieses Jüngers spiegelt sich das Ich des Schriftstellers auf eine zarte, sinnige Weise, somit seine Identität mit dem Lieblingsjünger selbst; und dieser ist nach 21, 20 f. unmöglich ein Anderer als der, welcher von den Zwölfen am längsten gelebt und gewirkt hat, also Johannes, der Apostel Kleinasiens, wie es Polykrates Brief

(Euseb. 5, 24.) geradezu ausspricht: ἔτι δὲ καὶ Ἰωάννης ὁ ἐπὶ τὸ στῆθος τοῦ Κυρίου ἀναπεσών.

b) Das directe Selbstzeugniß 19, 35.

So sehr aus einem zarten Gefühl des Schicklichen der Evangelist seine Person im Verlauf der Erzählung zurücktreten läßt, so wird er gleichwohl an Einer Stelle seines Berichts, 19, 35, bei einem ihm besonders wichtigen, sächlich merkwürdigen Theile der Geschichte unwillkürlich durch eine innere Nothwendigkeit getrieben, in seiner Identität mit dem Lieblingsjünger hervorzutreten, und steht hier mit einem male offen als der Gewährsmann und Augenzeuge aus dem Jüngerkreise selbst da, wenngleich an dieser Stelle, ganz nach demselben Tact des Schicklichen und Angemessenen, das Prädicat des Lieblingsjüngers weggeblieben ist. Es ist diese Stelle der Culminationspunct der Leidensgeschichte, die Kreuzesabnahme, bei welcher sich für den Apostel auf merkwürdige Weise nicht nur Zach. 12, 10 und Exod. 12, 46, also zwei Typen auf den Herrn, erfüllen, namentlich die Parallele zwischen Christus und dem Passalamm, eben damit auch, daß Christus das Ende des Gesetzes ist, ins hellste Licht, sondern auch in dem Ausfluß von Wasser und Blut ein zugleich neutestamentlicher Typus auf die charakteristischen Merkmale der soteriologischen Erscheinung Christi hervortritt, auf den, der da kommt mit Wasser und Blut, — reinigend damit sein Volk, und speisend, mit sich als dem Lebensfels und wahrhaftigen getödteten Passalamm, und auch darin aufs Neue alle jene alttestamentlichen Typen vom Manna, vom Fels des lebendigen Wassers, vom priesterlichen Blutsprengen und von der ezechiel'schen Wasserbesprengung sich zur Erfüllung drängen. Dieser Moment, diese Thatsache, in welcher dem Evangelisten ein Gesammtbild seines Erlösers mit allen den eigenthümlichen Merkmalen seiner Erscheinung als σωτήρ, wie sie seitdem offenbar geworden war (1 Joh. 5, 6.), ebenso wie die ganze Reihe jener Typen der altteſta-

mentlichen Heilsökonomie in ihrer Gesammterfüllung zur Anschauung kommt, ist ihm selbst so merkwürdig, wundervoll, außerordentlich, daß er, zumal er selbst vor Anderen das erlebt und mit angesehen hat, an dieser Stelle den Schleier, der sonst über seiner Person liegt, vermöge einer innern psychologischen Nothwendigkeit unwillkürlich lüftet und sich beim Niederschreiben, bei der lebhaften Rückversetzung in diesen Moment nicht enthalten kann, den Eindruck des Erzählten noch verstärkend, in die Worte auszubrechen: καὶ ὁ ἑωρακὼς μεμαρτύρηκε, καὶ ἀληθινὴ ἐστιν αὐτοῦ ἡ μαρτυρία, κἀκεῖνος οἶδεν, ὅτι ἀληθῆ λέγει, ἵνα καὶ ὑμεῖς πιστεύσητε, (19, 35.). Daß hier von einem innern Sehen die Rede sey, kann wohl nur dem glaublich seyn, welchem diese Hergänge selbst als etwas schlechthin Unmögliches erscheinen, und der sich dann, um der Verlegenheit, den Evangelisten das äußere Geschehenseyn von etwas schlechthin Nichtgeschehenem so feierlich bezeugen zu lassen, — zu entgehen, zu der Annahme genöthigt sieht, der Evangelist wolle nur die Wahrheit der Idee und daß er sie so verkörpert innerlich geschaut, versichern. Allein wo ist denn die Unmöglichkeit jener Hergänge bewiesen worden, und wie kann man sich eine solche Deutung in einem Bericht als möglich denken, welcher, neben allem in seinen Thatsachen liegenden ideellen Gehalt, doch mit keinem Worte anzeigt, daß er die äußere Realität der letzteren für gleichgültige Nebensache halte, vielmehr sie durchaus als wirkliche Geschichte, als treue authentische Erzählung des von dem engeren Jüngerkreise, den Hauptzeugen selbst, Erlebten gibt? Was liegt aber dann in den Worten, wenn sie von äußerem Sehen zu nehmen sind? Nichts Anderes, als daß der, welcher die zuletzt erzählten Ereignisse so eben berichtet hat, also der Evangelist, diese Hergänge selbst mit angesehen habe, also ein Augenzeuge sey; dieser Augenzeuge wisse, daß er die Wahrheit rede — nicht bloß überhaupt, sondern speciell mit dem zuletzt gesagten Außerordentlichen; — dieß aber setzt nicht

nur voraus, daß der Berichterstatter ganz in dem Bewußtseyn steht, Augenzeuge zu seyn, sondern es schließt zugleich in sich, daß der Augenzeuge selbst es sey, der jene außerordentlichen Hergänge so eben berichtet —; somit Identität der Person und des Bewußtseyns zwischen dem Berichterstatter = Evangelisten und dem Augenzeugen des Berichteten, ist der natürliche einfache Sinn der Worte, und dieser Augenzeuge ist einer von denen, welche am Kreuze Jesu überall zugegen waren, was wir von Johannes am bestimmtesten annehmen können.

3. Das Selbstzeugniß im Schlußkapitel, Kap. 21.

a) Echtheit des Schlußkapitels.

Tritt der Evangelist gleich im Vorwort seines Berichts als Augenzeuge und Glied des Urapostelkreises, im Verlauf der Geschichtserzählung an einem ihm, wie es scheint, besonders bekannten wundervollen Höhepunct der Heilsbegebenheiten aufs Neue als Bürge und Augenzeuge für ein einzelnes Factum seines Berichts hervor, so thut er dieß noch einmal am Schlusse des Ganzen, an einer Stelle, wo er mittelst der Erzählung eines letzten Acts aus der Herrngeschichte zugleich eine Skizze der Geschichte des Jüngerkreises, seiner zwei hervorragendsten Mitglieder und seiner apostolischen Erfolge gilt. Der Evangelist wirft hier von der Höhe der christlichen Entwickelung, auf der sein Bericht verfaßt ist, einen Blick über die Ereignisse des Zwölfjüngerkreises bis auf seine Zeit, kommt auf sich selbst als den spätesten Rest von den στῦλοι desselben zu reden und fühlt sich nun verpflichtet, seinen Lesern nicht nur einen directen Aufschluß darüber zu geben, wer es sey, der ihnen hier aus der Mitte des Jüngerkreises berichtet und dessen gemeinsame Erlebnisse so genau zu kennen behauptet, sondern auch einen weiteren über seine eigene nächste Zukunft und über die ganze Auf-

fassung seiner Evangelienschrift, daß es ihr nicht um eine eben so unmögliche als unnöthige biographische Vollständigkeit, sondern um einen praktisch-erbaulichen Zweck, um Erweckung der $\pi\iota\sigma\tau\iota\varsigma$ an den Sohn Gottes und Heiland der Welt, vor Allem zu thun sey — Alles in jenem, von ihm selbst, vielleicht später, angefügten Schlußkapitel, über welches heute noch unsere Kritiker und Exegeten nichts weniger als im Reinen sind.

α) Subjectivität der bisherigen Kritik.

Wäre freilich das ganze Kap. 21. oder wären auch nur seine Schlußverse unecht, so könnte hier von einem Selbstzeugniß des Evangelisten über seine Person nicht mehr die Rede seyn. Wir sind daher genöthigt, auch die Frage nach der Echtheit des Schlußabschnittes, und da diese von der Auffassung seines Zusammenhangs, Inhalts und Zwecks abhängt, auch die letzteren Puncte in Betracht zu ziehen. Schwerlich würde man an der Echtheit des Schlußkapitels, so vielerlei Bedenken auch nach und nach gegen sie erwacht sind, jemals sehr gezweifelt haben, wäre nicht Kap. 20, 30. schon ein scheinbarer Schluß des Ganzen angedeutet und stünde nicht 21, 25. jene Hyperbel, welche meist den Eindruck einer geschmackwidrigen, an einem solchen Apostel auffallenden rhetorischen Uebertreibung gemacht hat. Jedenfalls diese zwei letzten Verse des Kap. 21. glaubte man daher, zumal in Rücksicht auf den Plural οἴδαμεν (V. 24.) für unecht, für Zusätze einer späteren Hand erklären zu müssen — eine heut zu Tage fast allgemein, auch von Olshausen (II, 592.) Ebrard, Meyer, Frommann (Stud. u. Krit. 1840, 4, 924.), Kuhn (Leben Jesu I, 69 f.), Tholuck zugegebene Annahme. Da aber diese Verse mit dem vorangehenden Abschnitt eben doch nicht außer allem Zusammenhange stehen, auch dieser nach Sprache und Inhalt manches Unjohanneische an sich zu tragen schien, so gingen seit Grotius die meisten Interpreten weiter, be-

ner in der Zwecklosigkeit dieser letzten Thatsache und ihrem Mangel an Zusammenhang mit der von Einer Idee durchdrungenen, abgeschlossenen Einheit des Evangeliums, wodurch sie mit dem Gesammtcharakter desselben in einen Gegensatz trete; — und von dieser Schwierigkeit wissen wieder die andern Erklärer nichts. So löst sich also jene scheinbare Uebereinstimmung des Urtheils in der That, genauer betrachtet, in allgemeinen Widerspruch, in einen Krieg Aller gegen Alle auf; alle Zweifelsgründe, wenigstens gegen die Echtheit des ganzen Kapitels, werden problematisch, die Kritik hat sich in diesem Punct über den Standpunct der subjectiven Meinung noch nicht erhoben; somit ist man auch von hier aus berechtigt, aller jener Verwerfungsurtheile ungeachtet, in der Auffassung des Abschnitts und in der Erklärung des Sonderbaren und Räthselhaften, was allein als die Wahrheit, als der Totaleindruck jener Urtheile auf dem Abschnitt liegen bleibt, unabhängig seinen eigenen Weg zu gehen. Ja, dieser gegenseitige Widerspruch der Erklärer erstreckt sich theilweise selbst auf die Schlußverse des Kapitels. Wenn in dem Selbstzeugniß 21, 24. und dem Plural οἴδαμεν ein Grund gefunden worden ist gegen die Einerleiheit des Evangelisten mit dem Urheber dieser Verse, so hat noch neuestens Zeller (T. J. 1847, 1, 140 f.) Beides in Abrede gezogen, mit Hinweisung auf Parallelstellen, und sich dafür ausgesprochen, der Verfasser des Anhangs unterscheide sich nicht deutlich vom Evangelisten, er wolle vielmehr für den letzteren gehalten seyn; und der mit dem johanneischen Ebenmaß in Geist und Ausdrucksweise von Olshausen (592.) unvereinbar gefundenen Hyperbel (21, 25.) hat schon Grotius (Annott. in Ev. Ioan., ed. Windheim. I, 1144.) die Berufung auf Johannes 12, 19. und andere Analogien entgegengesetzt.

β) Auffassung des Schlußabschnitts nach den synoptischen Analogien.

Gehen wir daher in die Sache ein, die nach dem Bisherigen nichts weniger als abgeschlossen ist. Das Wichtigste, was bei der vorliegenden Frage in Betracht kommt, ist das Verhältniß dieses Schlußabschnitts Kap. 21. zu der vorangehenden Geschichte des Herrn, wie v. Baur richtig gesehen hat. Die drei übrigen Evangelien haben auch ihren Schluß, jedes seinen charakteristischen. Gemeinschaftlich ist allen ein Blick von den letzten Ereignissen der Urgeschichte des Herrn, die sie berichten, auf die seitherigen Entwickelungen der Kirche nach seinem Hingang, vor Allem auf die Thätigkeit der Apostel. Matthäus schließt ganz urapostolisch, ohne ins Einzelne gehende Anknüpfungen an die spätere Zeit, ganz wie es dem ältesten Berichterstatter, dem es einfach um Wiedergabe der Hauptthatsachen der Herrngeschichte zu thun ist, convenirt, mit einer letzten Rede Jesu, die nur auf das nächste Berufswirken der Jünger, auf ihre Reisen, ihre Predigt unter den Völkern (schon nicht mehr bloß den Juden), auf die Hauptmomente ihres κήρυγμα, auf ihr Taufen im Namen des Vaters, Sohnes, heiligen Geistes, auf ihren katechetischen Unterricht über die Pflichten der Nachfolge Jesu und ihre mit dessen Verheißung übereinstimmenden Erfahrungen seines fortdauernden, sie überall begleitenden Beistandes, also auf die ersten allgemeinsten Hergänge aus der ältesten Entwickelungsgeschichte der Kirche Beziehungen enthält. Markus, wenn anders der Abschnitt 16, 9—20. echt ist (Credner, Wieseler, Meyer und selbst Thiersch im historischen Standpunct S. 182. 217. erklären ihn für unecht, de Wette, Hug, Saunier, Guerike, Olshausen, Ebrard nehmen ihn für echt; ein Codex des 4. Jahrh., eine armenische Uebersetzung des 5. Jahrh. lassen ihn aus, dagegen führt schon Irenäus III, 10, 6. den V. 19. dieses Abschnitts ohne Bedenken an), schließt mit derselben, aber in ihrer Ausdrucksform schon mehr auf die speciellen Ereignisse

ciell, aber am kürzesten, im Blick auf die nachfolgende ausführliche Darstellung, die in Wahrheit den Schluß dieses Evangeliums bildet und die Stelle der kurzen summarischen Endnotiz des Markus vertritt, Lukas, am Schluß auf die seitherige von ihnen erlebte Geschichte der Kirche hinblicken, so weit sie nämlich zur Zeit der Abfassung seines Berichts jeder schon zu einem Bild in sich gestaltet hat.

Welchen Schluß können wir aber hiernach, gemäß der Eigenthümlichkeit seines Berichts und seiner Zeit, vom vierten Evangelisten erwarten? Ist er der späteste, so wird wohl am wenigsten bei ihm eine Anknüpfung der Herrngeschichte, der Reden und Thaten Jesu, deren Sinn er ja oft erst eben aus diesen inzwischen erlebten Thatsachen verstanden hat, an seine Zeit, an die Reihe kirchlicher Entwickelungen, die hinter ihm liegt, fehlen. Ist es wahr, daß er uns in seinem ganzen Bericht am tiefsten in das innere Leben des Jüngerkreises, in die Verhältnisse der einzelnen Apostel zu dem Herrn hineinführt, so wird dieser Zug seines Berichts wohl auch in dessen Abschluß und Anknüpfung an die Gegenwart nicht ganz zurücktreten; er wird auch hier vielleicht persönliche Beziehungen auf die seitdem erfüllte Geschichte einzelner Jünger und auf das innere Leben wie das äußere Wirken des ganzen Jüngerkreises durchblicken lassen. Ist sein christliches Bewußtseyn, als das des spätesten Evangelisten, auch das ausgebildetste; wird daher bei ihm dieses zum Impuls wie zum gestaltenden Princip seiner Geschichte; betrachtet, wählt, ordnet, beleuchtet darum seine Darstellung Alles von dem Mittelpunct dieses Bewußtseyns aus; hat sie deßhalb auch nicht bloß einen geschichtlichen, sondern gleich sehr einen praktisch-pastoralen Endzweck und Charakter, den nämlich, denselben Glauben an die δόξα Christi, den Kern dieses Bewußtseyns, durch die Erzählung ihrer σημεῖα auch in dem Leser zu erzeugen, hat seine Darstellung eben in ihrem substantiellen Kern diese Art, ohne darum doch mit etwas Anderem als, analog den Synoptikern, mit einer Anknüpfung

der Herrngeschichte an die Gegenwart zu schließen: so wird man sich wohl nicht wundern dürfen, wenn es gerade am letzteren Ort in ihr eine Stelle gibt, welche den Uebergang des von Anfang vorherrschend dogmatischen Gesichtspuncts in den geschichtlich vermittelnden Schluß deutlich wahrnehmen läßt, da in dem letzteren die dogmatische Idee wenigstens nicht mehr eben so ausschließlich wie zuvor den Hauptinhalt der Erzählung bilden kann. Dem Charakter des Urapostels wird es dabei am angemessensten seyn, wenn er, wie Matthäus, diesen mehr historischen Schluß mit einer dazu geeigneten Thatsache der Urgeschichte macht. Vielleicht drängt es ihn dabei, nachdem er an zwei Stellen bereits seine Augenzeugenschaft bekannt hat, seinen Lesern auch zuletzt noch geradezu den Gewährsmann aller dieser Zeugnisse, sich selbst, als einen der gewichtigsten Apostel zu nennen, und denen, welche durch seinen Bericht zum Glauben an die δόξα Christi erweckt werden sollen, auch die Garantie namhaft zu machen, auf der alle diese Mittheilungen ruhen, und so ihrem Glauben noch einen Impuls weiter zu geben. Kann ja doch nur den Eingeweihtesten im Apostelkreise alles darin Geschehene so bekannt seyn. Ja vielleicht, um auch dieses Vehikel des Glaubens nicht unbenutzt zu lassen, sagt er ihnen noch, daß alle die von ihm berichteten σημεῖα der Herrlichkeit Christi nur ein geringer Theil von den unzähligen Erweisungen seyen, durch welche sich jene vor den Augen seiner beständigen, also genau darüber unterrichteten Begleiter auf tausendfache Weise täglich und stündlich dargelegt. Wenn ich hinzufüge, das Alles finde sich wirklich im Schluß des vierten Evangeliums, so braucht es kaum bemerkt zu werden, wie alle diese Möglichkeiten nur Abstractionen aus dem wirklichen Inhalt des Evangeliums, Stücke aus einem empirisch gewonnenen harmonischen Gesammtbilde des Evangelisten sind, welche nicht, wie es nach ihrer Form scheinen könnte, das, was geschehen mußte, apriorisch construiren, sondern bloß das, was

als gegeben vorliegt, als sehr erklärlich und natürlich darstellen sollen.

γ. Unmittelbarer Context, Bedeutung und Zweck des Schlußkapitels.

Allerdings ist das 21. Kapitel wirklich ein geschichtlicher Schluß von der genannten Art, gemacht wie bei Matthäus durch eine letzte Thatsache aus der Herrngeschichte, in der sich der seitherige Entwickelungsgang des Reiches Gottes bis auf die Zeit des Evangelisten zum Theil wie in einem typischen Spiegelbild reflectirt. Diese Thatsache ist eine Erscheinung des Auferstandenen mit Hergängen und Gesprächen, welche unverkennbar eine Beziehung auf die Berufsthätigkeit der Apostel haben und sich zugleich durch ihren dogmatischen Gehalt, dem Charakter des Evangeliums gemäß, den beiden vorangehenden Erscheinungen aufs lieblichste anreihen, wie der Evangelist selbst (21, 14.) sie auch äußerlich mit denselben in Verbindung setzt. Alle diese drei letzten von ihm berichteten Erscheinungen Jesu sind solche, die in dem vollständig oder doch der Mehrzahl nach versammelten Jüngerkreis geschehen sind; sie beziehen sich auf die Apostel und ihren Beruf, worauf ja auch bei den Synoptikern die letzten Reden des Herrn vorzugsweise abzwecken. Näher zeigt die erste (20, 19—23.) das wirkende Princip an, das die Jünger zur Ausrichtung ihres Berufs bedürfen und empfangen werden, den heiligen Geist. Die zweite weist auf das weitere erste Haupterforderniß hin, die eine nothwendige Seite des christlichen Lebens, die erste Frucht des Geistes, deren die Jünger bedürfen, den Glauben, in welchem sie, wie Thomas, übermannt von der Herrlichkeit Christi, in Anbetung sich vor ihm beugen, „mein Herr und mein Gott" rufen und feststehen müssen, auch wenn sie noch nicht sehen. Die letzte Erscheinung fügt dieser ersten Frucht des Geistes die zweite, die andere Hauptseite des christlichen Lebens bei, das zweite weitere Haupt-

erforderniß zu einer gesegneten Führung des Apostelamts, die *Liebe* zu Jesu, dem guten Hirten, und zu den anvertrauten Seelen, eine Liebe bis in den Tod, der Sterben Gewinn, das Märtyrerloos, wenn es ihr zufällt, Wonne ist, die eine solche Führung als einen Gnadenwillen des Herrn, ohne Seitenblicke, mit Freuden auf sich nimmt; sie läßt uns zugleich in der über jeden Zweifel erhabenen Gewißheit der Jünger, daß es der Herr sey, ohne Frage, ohne Versicherung von seiner Seite (21, 12.), bereits einen Glaubensstandpunct der Apostel erblicken, der die Erfüllung des Wortes Jesu (20, 29.) darstellt.

Wie nun die Erscheinung des Herrn im Schlußkapitel nach ihrem doctrinellen Gehalt sich dem Vorangehenden eng anschließt und im Allgemeinen auch den Charakter des dogmatischen Evangeliums als dessen letzter Ausläufer deutlich genug an sich trägt, so bildet sie andererseits, jenen synoptischen Analogien und der Natur der Sache gemäß, auch dessen angemessenen Schluß durch eine in ihr liegende eigenthümliche *historische* Beziehung auf die *ganze Jüngergeschichte*, welche die Aufnahme und Einsetzung gerade dieses Factums als Schlußstein des Ganzen, auch wenn es an dogmatischem Gehalt ärmer wäre, als die sonst von dem Evangelisten berichteten Thatsachen, dennoch hinreichend motiviren würde. Unzweifelhaft liegt diese Beziehung der Schlußthatsache auf die Jüngergeschichte in der *zweiten Hälfte des Abschnitts* vor. Deutlich bezieht sich diese auf den *Apostelberuf*, vorzugsweise aber auf die *Schicksale*, die einem Jünger bei Ausrichtung desselben begegnen können, und ganz speciell auf die (nachher) wirklich erfüllten Geschicke zweier Apostel, *zweier Hauptapostel* aus dem Zwölfjüngerkreise, und zwar solcher, deren äußere Lebensführungen im stärksten Gegensatz zu einander stehen, des *Petrus* und *Johannes*. Jenem hat der Herr gerade bei dieser Erscheinung einen frühen Märtyrertod, diesem ein langes Leben vorausgesagt. Die Ausdrücke, in welchen den

beiden Aposteln dieses Geschick angekündigt wird, sind der Sache ganz angemessen. „Liebst du mich?" hatte der Herr den ersteren Jünger gefragt, dreimal mit Beziehung auf die dreimalige Verleugnung (die eben der vierte Evangelist auch berichtet, 18, 17. 25. 27.); jetzt, da er ihn über den anscheinenden Mangel an Vertrauen betrübt sieht, gibt er ihm, nicht strafend, sondern waffnend, verwahrend, den Grund der wiederholten Frage an: Petrus werde eines hohen Maßes der vollen Innigkeit, Tiefe, Beständigkeit der Liebe zu seinem Herrn ganz besonders bedürfen, denn schwere Proben warten auf ihn. Er solle sich nur rüsten; auf die lange gewohnte, lange genossene Freiheit und Gefahrlosigkeit seines bisherigen Lebens (vor seiner Berufung zum Apostel und noch während seines Umgangs mit dem Herrn) werde er hinfort in Ausrichtung seines Hirtenamts über die Gemeinde Jesu verzichten müssen. Während er in jüngeren Jahren (in welchen man Entbehrungen und Unterwerfung unter einen fremden Willen leichter sich gefallen läßt), namentlich in seinem natürlichen Stand vor und außer seiner Berufung es besser gehabt, werde er in seinem höheren Alter, also in den Jahren, in welchen der Mensch Ruhe wünscht und hofft, in welchen erst einem fremden, zumal ungerechten Willen, der unserer natürlichen Neigung widerstreitet, sich zu unterwerfen dem natürlichen Menschen am sauersten eingeht, in welchen selbst die eintretende körperliche Schwachheit ein hohes Maß von Leiden gefährlicher macht, die schwersten Proben der Verleugnung, die größten Leiden durchzumachen haben, und das um des Hirten- und Apostelberufes willen, in den er so eben aufs Neue feierlich eingekleidet worden sey. Es werde in seinem höheren Alter für ihn eine Zeit kommen, da werde man ihn die Hände ausstrecken sehen, daß er gebunden werde, alsdann werde ihn ein Anderer gürten zu dem schweren Gang, den zu gehen dem natürlichen Menschen nicht einwill (Matth. 16, 22.), während er im Zustand seiner natürlichen Freiheit, außer dem Dienst Jesu seine

Gänge selber frei zu bestimmen, sich selbst, wann und zu welchem Gang er wollte, zu gürten gewohnt und ungebunden gewesen; und wenn er sonst, in diesem Stand besonders, auch seine Schritte auf dem Wege habe nach seiner natürlichen Neigung richten können, wie und wohin er wollte, so werde man ihm dann den Weg vorschreiben und ihn zu einem Ziel führen, gegen das sein natürlicher Mensch einen Widerwillen habe. Auf diese härtesten Proben der Verleugnung solle er sich im Dienst Christi gerade für sein höheres Alter gefaßt machen, und dann nicht mit Betrübniß auf seine Jugend, auf die Zeit vor seiner Berufung zurücksehen, da er es besser gehabt, die damalige Freiheit und Ungebundenheit außer Christo nicht zurückwünschen, sondern mit Freuden auf sie verzichten. Daß er aber dieß thun, diesen Sinn beweisen werde, auch darauf spielt der Herr leise an, um den bekümmerten, jetzt sich mißtrauenden Jünger zugleich durch diesen Beweis von Zutrauen wieder aufzurichten, durch eine günstige Vorhersage, entgegengesetzt derjenigen, durch welche er dem Selbstvermessenen einst seinen dreimaligen Fall geweissagt hatte (Matth. 26, 33. 34.). Gerade in dem *ἐκτενεῖς τὰς χεῖράς σου* spielt — neben der äußeren Gewalt, die dem Jünger geschehen und der er sich zu unterwerfen haben soll, — seine eigene Willigkeit und Freudigkeit zum Zeugentod für Jesum und seine Sache, die er beweisen werde, das Freiwillige durch den physischen Zwang aufs lieblichste durch. Die Wortbedeutung der drei hierher gehörigen Ausdrücke, des *ἐκτείνειν χεῖρας*, des *ζωννύειν* und des *φέρειν ὅπου οὐ θέλεις*, die Art ihrer Aufeinanderfolge und der ganze Zusammenhang scheinen nur zu dieser Deutung vollkommen zu passen, wie denn auch die Auslegung des Berichterstatters dabei ganz gerechtfertigt erscheint. Denn der Evangelist deutet jene prophetischen Worte nicht sowohl, wie Lücke meint (II, 817.), auf die speciellen, beim Kreuzestod gewöhnlichen Acte, als im Allgemeinen auf die des Jüngers wartende gewaltsame, Verleugnung fordernde Todesart, gegenüber einem

factische, in demselben Lichte, als ein Typus auf diese Jüngergeschichte erschienen seyn, schon nach der Stellung zu urtheilen, die er ihr als Schlußabschnitt gibt? Wie die zweite Hälfte speciell auf die Schicksale der zwei Hauptjünger unter den Zwölfen, und zwar direct, so scheint die erste auf den Verlauf der Jüngergeschichte im Ganzen, auf den Gang und die Erfolge des apostolischen Wirkens, nach dem Sinne des Berichterstatters und zwar indirect, hinzuweisen. Halten wir uns die Züge der Erzählung vor. Die Apostel, wieder die Mehrzahl der Zwölfe, sind ausgegangen, zu fischen. Sie haben eine ganze Nacht gearbeitet und nichts gefangen. Am Morgen erscheint ihnen der Herr; er selbst sagt ihnen nicht, daß er's sey, aber sie ahnen es, sie haben eine unmittelbare Gewißheit davon (ganz im Anschluß an das Nichtsehen und doch Glauben, das ihnen von dem Auferstandenen bei der letzten Erscheinung vorher empfohlen worden ist, 21, 4. 7. 13.). Er veranlaßt sie zu dem Geständniß, daß sie die ganze Nacht vergeblich gearbeitet; auf sein Gebot müssen sie jetzt das Netz auswerfen, und zwar auf die andere Seite des Schiffs, und mit einem male füllt es sich so, daß sie es nicht mehr emporzuziehen vermögen. In diesem merkwürdigem Erfolge erkennt der Lieblingsjünger zuerst die Nähe des Herrn, der ihm noch jetzt (παιδία, V. 5.) der Hausvater im Jüngerkreise ist, wie es der Lieblingsjünger in seiner Gemeinde war. Petrus erkennt ihn nun auch und stürzt sich ihm entgegen ins Meer, um schneller ganz bei ihm zu seyn, indeß die Anderen das Netz ans Land ziehen. Wie sie dort ankommen, sehen sie schon Alles zu ihrer Erquickung bereit; von den Früchten ihrer von Gott gesegneten Arbeit sollen sie essen. Petrus zieht das Netz vollends ans Ufer; 153 große Fische sind darin. Der Herr ladet die Ermüdeten zum Mahl, das er ihnen bereitet. Sie brauchen ihn nicht mehr zu fragen, ob er's sey; sie haben seine Herrlichkeit erkannt; er kommt,

reicht ihnen die Speise. Soweit die Handlung; jetzt das an die Handlung anknüpfende Gespräch. Nach dem Essen fragt der Herr den Petrus, den Felsenjünger, ob er ihn liebe, vertraut ihm seine Heerde und gibt ihm zu verstehen, daß er, dem Märtyrertode bestimmt, zur Ausrichtung seines Berufs einer unerschütterlichen, todesmuthigen Jesusliebe bedürfen werde. Halb neugierig, halb eifersüchtig wirft Petrus fragend einen Seitenblick auf das Geschick des Lieblingsjüngers und erhält dafür die Zurechtweisung, er solle seine Bestimmung im Auge behalten und sich dabei um ein äußerlich schonenderes Loos anderer Mitjünger, eine Sache, in welcher der Herr frei nach seinem Gefallen schalten könne, nichts bekümmern. Wie scheinbar abgerissen stehen beide da, Handlung und Gespräch, wenn auch ein gemeinschaftlicher didaktischer Gehalt, die Beziehung auf den Apostelberuf, auf seine Erfordernisse, den zu seiner Ausrichtung nöthigen Segen des Herrn, den Glauben u. s. w., welche jedenfalls der nächste Sinn auch der Handlung ist, sie einigermaßen verknüpft! Sonst ist man im vierten Evangelium gewohnt, das Gespräch sich aus der Handlung entwickeln, die in den Reden ausgesprochene religiöse Idee in der Handlung als in einem Typus sinnlich vorgebildet zu sehen. Der Herr speiset die 5000 und die irdische Speisung mit irdischem Brod ist der Typus der nun in der anknüpfenden Rede abgehandelten himmlischen mit dem Lebensbrod, mit Christus selbst, dem wahrhaftigen Manna Kap. 6; er heilt den Blindgeborenen, und diese Heilung ist der sinnliche Typus der geistigen Erleuchtung, die von Christo, dem Lichte der Welt, ausgeht, mit der sich die an das Wunder knüpfenden Reden des Herrn beschäftigen. Sollten Gespräch und Handlung nicht auch hier in einem ähnlichen Verhältniß zu einander stehen? Die Handlungen Jesu pflegen außerdem, daß sie Zeichen seiner göttlichen Macht sind, noch eine sinnbildliche Bedeutung zu haben, sie sind wahre σημεῖα: sollte nicht auch die vorliegende ein sol-

keit habe denselben typischen Sinn und Zweck wie jene Lehr- und Verheißungswunder, sie, und zwar eben durch seine Aehnlichkeit mit demselben, an das Apostelamt, das nun erst recht angehe, an dessen Bedeutung zu erinnern und ihnen die Verheißung eines reichen Erfolgs durch einen neuen, gleich wunderbaren Fischzug neu zu bekräftigen. Mit derselben Symbolik, mit einer Fischerscene, beginnt ihr berufsmäßiger Umgang mit dem Herrn in Berufung und Abordnung, damals zur Vorbereitung, jetzt zum Vollzug. Unverkennbar hat demnach Gespräch und Handlung in Kap. 21. Bezug auf den Jüngerberuf und die Jüngerschicksale, eine dogmatische und eine prophetische Beziehung, jenes als Wortweissagung, dieses als Typusweissagung. An das, was in der Handlung typisch vorgebildet ist, knüpft auch hier wie sonst im Evangelium das Gespräch erläuternd und weiter führend an; nur ist der ganze Teint

---

seyns mit ihm hatten erleben dürfen, — unverlöschliche Eindrücke. Und wie natürlich schließt sich gerade diese Erzählung von den ersten Anfängen der inneren und äußeren Verbindung der ersten Bekannten Jesu aus den Zwölfen an das Täuferzeugniß an. Schon der Zusammenhang mit diesem spricht für Lücke's (I, 466.) und Neander's (L. J. 247.) Auffassung, daß hier nur von den ersten Anknüpfungen mit dem Herrn, noch nicht von der ausschließlichen Hingabe in seinen Dienst die Rede sey, die erst später auf die von den Synoptikern berichtete Weise erfolgte. Daß der vierte Evangelist diese nicht anführt (v. Baur, kan. Ev. 111.), kann dem nicht auffallen, der den persönlichen, auf historische Vollständigkeit bewußt nicht Anspruch machenden, nur auf die genugsame Hervorhebung der δόξα Christi abzielenden Charakter und Zweck des vierten Evangeliums kennt, welches, mitten aus der Sache berichtend, an etwaige Mißverständnisse, die durch Weglassung dieses oder jenes Factums entstehen könnten, gar nicht denkt. Eben so wenig ist einzusehen, warum der Herr den Simon nicht auch schon beim ersten Zusammentreffen durchschaut und mit jenem Ehrennamen bezeichnet haben sollte, den er ihm sofort später, während der eigentlichen Nachfolge, öfters zu seiner Befestigung ins Andenken rief.

der Thatsache ein geheimnißvollerer; ist sie ja eine Erscheinung von drüben her, und haben ja die Jünger bereits feinere Sinne für die Wahrnehmung solcher Offenbarungen, die verstehen, auch wo ihnen nicht Alles so handgreiflich dargelegt wird.

Hat aber ein Theil der Handlung diese sinnbildliche Bedeutung, sollten dann nicht ebenso auch die übrigen Umstände derselben zum Theil im Sinne des Auferstandenen selbst, besonders aber in dem des Geschichtschreibers zugleich typisch zu nehmen seyn, wenn sich doch fast bei jedem derselben, auch dem unbedeutendsten, ein Analogon aus der Jüngergeschichte nachweisen läßt, auf das er weissagender Typus seyn kann, wenn es doch von den, äußerlich betrachtet, zum Theil unbedeutenden Einzelnheiten dieser Erscheinung erst dann recht erklärlich wird, warum sie der Berichterstatter so ausführlich erzählt, wenn sie für ihn noch sonst eine Bedeutung hatten? Sollte der Evangelist, der ja überhaupt die Thatsachen der Herrngeschichte nicht bloß einfach nach dem ersten empirischen Eindruck wiedergibt, sondern sie von der Erfüllung, von der ganzen Reihe innerer und äußerer Erfahrungen aus, die ein Apostel der späteren Zeit hinter sich hatte, deutet, von diesem das innere Wesen derselben erfassenden Verständniß aus darstellt, nicht gerade in dieser Offenbarung Jesu, von dem Standpunct seiner Zeit aus, eine symbolische Skizze dessen erblickt haben, was den Aposteln nach dessen Hingang begegnen werde? Waren doch auch nach der Auffassung der übrigen Evangelisten die letzten Aeußerungen des Herrn eine Weissagung auf die Zukunft der Kirche und des Jüngerkreises. Sollte ihm nicht gerade diese Erscheinung Jesu sogar in ihren Einzelnheiten aus dem genannten Gesichtspunct so bedeutsam, eben für sein Evangelium, das durchweg die persönliche Beziehung auf den Zwölfjüngerkreis festhält, als ein ganz besonders passender, dieselbe Beziehung enthaltender geschichtlicher Schluß erschienen seyn? Es ist doch gewiß bemerkenswerth, wie leicht

in Absicht aufs N. T., welche in Bezug auf das A. T. sich bei allen Aposteln, in allen neutestamentlichen Schriften findet, nach welcher jene vom Standpunct der neutestamentlichen Zeit aus in einzelnen alttestamentlichen Begebenheiten weissagende Typen auf die Herrngeschichte erblickten, und die im vorliegenden Falle nur auf ein anderes Object, auf die Ereignisse der Herrngeschichte selbst, vom Standpunkt der spätesten Apostelzeit, in der sich auch die prophetischen Vorandeutungen Jesu wieder erfüllt hatten, von dem letzten Apostel, aber ganz auf die gewohnte Art, angewendet werden. Was braucht man dazu weiter anzunehmen, als daß im Reiche Gottes schon vermöge eines inneren Naturzusammenhangs immer die früheren Ereignisse die weissagenden Typen der kommenden Entwickelungen seyen? Diese Typik auch der heiligen Geschichte hat ja neulich Hofmann in seiner Weissagung und Erfüllung deutlich genug ins Licht gesetzt. Offenbar bediente sich der Herr solcher Typen. Seine Verklärung ist ein weissagender Typus auf die kommende reelle Offenbarung des Auferstandenen in seiner verklärten Menschheit; das wunderbare Verwelkenmachen des unfruchtbaren Feigenbaums ein Typus des Schicksals, das über das ungehorsame Jerusalem hereinbrechen werde. Der vierte Evangelist selbst wendet dieselbe typische Auffassung auf die Geschichte des alten Testaments an. Das Manna, der Wasserfels im Horeb, das Passalamm (Joh. 6, 31. 7, 38. 1 Kor. 10, 4. Matth. 12, 39.) sind ihm Typen Christi, einer dogmatischen Idee, die sich in ihm realisirt hat. Auch Begebenheiten der neutestamentlichen Geschichte, wie der Ausfluß von Wasser und Blut aus dem Leibe des Gekreuzigten, sind ihm Lehrtypen, typische Vor- und Abbilder der Momente seiner soteriologischen Erscheinung. Selbst Namen, die in der Herrngeschichte vorkommen (9, 7.), faßt er typisch auf. Gewiß diesem Typiker kann es nicht so fern liegen, auf dem Gipfel seiner historischen Umschau über ein hinter ihm liegendes halbes Jahrhundert

der Apostel- und ersten Kirchengeschichte auch in jenem historischen Schlußpunct seines dogmatischen Evangeliums gleichfalls einen allgemeinen prophetischen Typus der Jüngergeschichte zu erblicken. Was er sonst unstreitig thut, kann hier der Einfachheit seines Berichts nicht zu fern liegen, ohnehin da der Kern der Handlung, jener Fischzug wegen seiner Aehnlichkeit mit dem von Christo selbst symbolisch angewendeten Berufungswunder doch jedenfalls ein Lehr- und Weissagungstypus für die Jünger war. Warum wählte der Herr zu dieser Offenbarung an die Jünger, einer seiner letzten seltenen, gerade diesen Moment, in dem er die Apostel nach einer vergeblich durchgearbeiteten Nacht gerade in dieser Situation fand? Warum offenbarte er sich nun eben hieran anknüpfend mit diesem Wunder? Warum befahl er ihnen gerade, das Netz auf die andere Seite zu werfen, und bereitete ihnen selbst das Mahl? Warum knüpfte er an diese Scenen Reden gerade über den Jüngerberuf und die Jüngerschicksale? War einmal der Kern der Handlung entschieden zugleich typisch aufzufassen, so mußten dem Evangelisten auf dem Gipfel seiner Zeit auch ihre übrigen Züge unter diesen Umständen in demselben Licht erscheinen, und eine Bürgschaft für diesen Sinn der Handlung mußte ihm in dem sie begleitenden Gesprächscommentar liegen. Denn die nun folgenden Reden Jesu, was enthalten sie anders neben einigen specielleren Angaben derselben Art als das, was auch in der vorangehenden Handlung schon liegt, daß Petrus, der Mann der entschlossenen That, vor den Anderen der Führer des Jüngerkreises, der vor Allen mit dem Weiden der Schafe Jesu (der Seelen, die in sein Reich eingeführt werden sollen, Joh. 10, 1 f. 16., ob aus Israel oder aus den Heiden, wird nicht unterschieden) betraute Jünger seyn solle? ferner, daß ihn die Liebe Jesu treibe (21, 7.), aber daß er bei den schweren Proben, dem frühen Märtyrertod, der ihm bevorstehe (21, 7. 11.), um treu zu bleiben, auch einer sehr beständigen Liebe bedürfe, daß dazu

jene frühere, einer dreimaligen Verleugnung fähige, nicht ausreiche (21, 15 f., besonders 18 f.); daß, um der Stellung, deren ihn der Herr würdigen wolle, als thatkräftiger Anführer der Anderen in der That fähig und werth zu seyn, er sich auch in der thatkräftigen Liebe zu dem Herrn vor Anderen auszeichnen müsse (21, 15.); sodann, daß Johannes, der Lieblingsjünger, das sinnende, ahnungsvolle, tiefblickende Auge des Jüngerkreises (21, 7.), nach seiner eigenthümlichen Begabung der Kirche und dem Apostelkreise lange nöthig, in langem Leben und Wirken bleiben werde? Er, der receptive, nach oben gerichtete, von dort empfangende, die Erkenntniß der Wahrheit vor Anderen vermittelnde Geist, das Licht im Jüngerkreise, wie Petrus, als der das Erkannte alsbald in That umsetzende, nach außen wirkende Geist, der rasch handelnde, kräftige Arm des Jüngerkreises, der Heerführer unter ihnen, ihr Impuls zum Wirken erscheint; jener vorzugsweise das Organ der Gnosis, dieser das der *ἐνεργεία*, und dieser eigenthümlichen Begabung leider entsprechend auch ihr Geschick; wie jener durch die Bewahrung Gottes lange als der helle Leuchter der Kirche stehen bleiben, so soll dieser, Petrus, durch sein kräftiges Bekennen und Handeln den Widerstand, den Haß der Welt vor Anderen auf sich ziehen und darum auch früher als ihr Opfer fallen. — In der That ein Inhalt des Gesprächs, der es ganz als Commentar zu der vorangehenden Handlung erscheinen läßt.

Somit haben wir in Kap. 21. allerdings einen historischen Schluß ähnlicher Art wie bei den Synoptikern, nur einen specifisch johanneischen; denn merkwürdigerweise tritt auch hier der oben schon bemerkte Zug hervor, der aufs Neue die Identität des Verfassers dieses Abschnitts mit dem Evangelisten verbürgt, jener im ganzen Evangelium sichtbare Zug, daß es uns am tiefsten in das innere Leben des Jüngerkreises hineinblicken läßt. Es sind sieben Mitglieder dieses Kreises, die mit einander diese Thatsache erlebt haben; die zwei hervorragendsten unter ihnen sind auch

hier, wie im Evangelium, kraft ihres innigen Verhältnisses zu dem Herrn die beiden Säulenapostel, Petrus und Johannes; jener auch hier der rasche Bekenner, Nachfolger und furchtlose Mann der That, daher von dem Herrn der Fels genannt (1, 43.), und Führer der Anderen; dieser auch hier der empfängliche, dem Unterricht, dem Verständniß der Geheimnisse Jesu bei aller Allmählichkeit seines Fortschreitens (20, 8. 9.) dennoch zugänglichste, sinnige, liebende, dem Herrn darum durch den Zug des Gemüths besonders nahestehende Vertraute und Liebling (13, 23.); beide also ganz ihrem sonstigen Charakterbild im Evangelium getreu auch hier geschildert. Auch hier gibt Petrus den Anstoß zu der Handlung; er ist der Führer der Anderen (V. 3.) (ein darum nicht unwichtiger Zug); er ist's, der, gleichsam um die Gegenwart des Auferstandenen zu fesseln, ihn liebend zu einer weiteren Offenbarung zu nöthigen, sich ins Meer stürzt und in brennender Sehnsucht auf ihn loseilt, der darum auch früher durch den (sonst auch einem der Zebedaiden, Matth. 20, 22., angekündigten) Märtyrertod zu ihm kommt; Johannes dagegen ist's, der ihn zuerst erkennt (21, 7.), als der Liebling Jesu (dem er wohl auch 19, 26. wegen dieser seiner Bestimmung zu einem längeren, mehr stationären Wirken seine Mutter zur Pflege anvertraut), von ihm schonend zum Bleiben bestimmt. Auch der verstärkte Ausdruck seines innigen Verhältnisses zu dem Herrn (21, 20.) ist daher in diesem Zusammenhang bedeutungsvoll. Weder in dieser Schilderung beider, noch in der sonstigen des Evangeliums ist eine parteiische Bevorzugung des Johannes vor Petrus sichtbar. Ist das Scheelsehen nicht verschwiegen — und wie hätte es verschwiegen werden können, da es die nothwendige Einleitung zu der nachfolgenden Rede über den Lieblingsjünger ist, deren bescheidene Zurechtlegung der Geschichtschreiber beabsichtigt —: so ist dagegen der Zeugentod des Petrus gebührend gerühmt (V. 19.); ihm wird vor den Anderen der Auftrag zu Theil, die Heerde

Jesu zu weiden, was nahezu klingt wie das synoptische Primat. Alles, was man hier finden kann, ist nur die eigenthümliche Begabung eines Jeden, was ebenso einen Vorzug des Petrus vor Johannes, als dieses vor jenem begründet, eine in der That so objective, unparteiische Schilderung, daß man auf sie einen Tendenzcharakter des Evangeliums (Schwegler, N. Z. II, 355. v. Baur, kan. Ev. 320 f.) so wenig gründen, als mit Zeller (T. J. 1847, 1.) in ihr das Motiv des Anhangs erkennen, sondern dabei nur an 1 Kor. 12, 15. denken kann. Wie gerade unserem vierten Evangelisten nach dem Bisherigen eben diese Thatsache als Schlußpunct seines Berichts schon um ihrer engen Beziehung auf den Zwölfjüngerkreis besonders willkommen seyn mußte, so auch noch aus dem Grunde, weil sie mit einer Wendung des Gesprächs endigte, welche ganz besonders zur Anknüpfung der urgeschichtlichen Vergangenheit an die Gegenwart auch für den spätest lebenden Apostel dienen konnte und dabei ihre persönliche Beziehung auf die Zwölfe nicht nur beibehielt, sondern sogar in eine ganz persönliche Spitze, auf Einen aus diesem Kreise, auf den spätest lebenden, auf den Lieblingsjünger auslief. In welche Zeit versetzt uns dieser Schluß nach seiner ganzen Haltung? Doch wohl am natürlichsten in eine Zeit, in welcher diese Voraussagen des Herrn über die Geschicke beider Jünger sich bereits erfüllt hatten. Petrus hatte bereits den Zeugentod erlitten 21, 19, und der Lieblingsjünger muß Allem nach damals in hohem Alter noch gelebt haben. Schrieb aber der Berichterstatter in dieser Zeit, so bot ihm eben diese Thatsache durch ihren Schluß die einfachste Anknüpfung der urgeschichtlichen Vergangenheit an seine unmittelbarste Gegenwart und deren größte apostolische Auctorität, deren Geschick eben damals die Blicke der ganzen Christenheit fesseln mußte. Ganz besonders passend mußte sie aber als Schluß seiner Herrngeschichte dem Apostel selbst erscheinen, wenn er eben der Berichterstatter ist, sofern sie ihm dazu dienen konnte, durch

eine vollkommen treue Erzählung derselben ein Vorurtheil seiner Zeit gerade über seine Person zu berichtigen und die Gemeinden auf seine bevorstehende, ihm selbst wahrscheinliche Trennung vorzubereiten, wie denn auch Polykrates (Eus. 5, 24.) berichtet, daß er in Ephesus begraben liege, in welchem Fall er dort wohl auch gestorben ist. Denn was sollen die Worte 21, 22 f. anders bedeuten, als der Herr habe dem Lieblingsjünger wohl ein langes Leben und Wirken, keineswegs aber, wie es unter den Gläubigen zum Theil aufgefaßt wurde, kategorisch ein wirkliches Erleben der Parusie vorausgesagt? Von einer des Apostels unwürdigen Sylbenstecherei ist hier nichts zu entdecken. Wohl ist die Zukunft des Herrn, jenes ἔρχεσθαι, das er verheißt, bei dem vierten Evangelisten vergeistigter gehalten, das begreift sich leicht an dem spätesten Bericht; aber daß er darum kein äußerliches, persönliches Kommen Jesu zur Vollendung seines Reichs erwartet habe, keine Parusie, nur eine ewige unpersönliche Gegenwart des Herrn, was er Kap. 21. nicht meinen kann, ist mit nichts zu erweisen. Auch bei Paulus steht die Gewißheit der ζωὴ αἰώνιος in den Gläubigen (2 Kor. 4, 7.) mit der Hoffnung auf die Parusie friedlich zusammen (Stud. u. Kr. 1836, 3, 626 f. Hofmann, Weissag. u. Erf. II, 310.). Haben die Worte diesen einfachen Sinn, so knüpft der Evangelist, der ja, so lange er handelnde Person ist, objectiv, ohne Nennung seines Ich und Namens, bloß durch ein in der ältesten Kirche Jedermann verständliches Epitheton von sich redet, hiermit nicht nur an seine Gegenwart, an die Zeit an, in der er hochbetagt sein Evangelium, namentlich den Anhang schrieb, sondern gibt damit auch Winke über die Zukunft, über sein Geschick in derselben, worüber er in jener urchristlichen Begebenheit ein Wort fand, das irrige Erwartungen berichtigen konnte. So läuft dieses Evangelium in eine persönliche Spitze, in eine historische Beziehung auf das letzte Jahrzehend des apostolischen Zeitalters aus, und wie die andern Evangelien auf eine Weise abschließen,

die keine so ausgedehnte kirchliche Vergangenheit voraussetzt, so schließt das vierte ganz charakteristisch mit Beziehungen, welche den Tod des Petrus, die volle Entwickelung der Heidenmission und eine Zeit zur Prämisse haben, in der Johannes sein Lebensende nahe erwartete. Auch im Schlusse dieses Berichts, wie in seinem Verlauf, ist der Zwölfjüngerkreis die Folie der Darstellung (auf Paulus zielende Reden Jesu gab es wohl in der Herrngeschichte nicht); und wenn die Anknüpfung der Herrngeschichte an die spätere Jüngergeschichte bei Matthäus nur in einer allgemeinen Hinweisung auf den universellen Beruf der Apostel, bei Markus in einem specielleren Blick auf die wichtigsten Erfolge ihres Wirkens überhaupt, ohne Nennung eines einzelnen Jüngers, bei Lukas in der Hinweisung auf das erste Glied einer nachfolgenden ausführlichen Apostelgeschichte, hauptsächlich des Petrus und Paulus besteht; so besteht sie hier in einem letzten Blick auf den Urapostelkreis, auf seine in der späteren Geschichte hervorragendsten Glieder, Petrus und Johannes, auf deren Schicksale, und läuft am Ende auf den Jünger aus, der als der späteste Rest dieses Kreises noch übrig war, um an der Stelle von Allen, auf dem Gipfelpunct der apostolischen Zeit, den concentrirten Gesammteindruck der Herrlichkeit Christi, den sie alle aus seinen σημεῖοις empfangen hatten, diesen ihren geistigen Gesammtglauben, in der absoluten Gewißheit, daß er damit den Kern des christlichen Bewußtseyns im ganzen Urapostelkreise, dieser Familie des Herrn (21, 5. παιδία Matth. 12, 48—50. Joh. 1, 14. 1 Joh. 1, 1.), wiedergebe, auf den vollkommensten Ausdruck gebracht, in dem letzten vollendetsten Schriftdenkmal dieses Kreises, zum ewigen Gedächtniß niederzulegen, und zur Erweckung der πίστις an den Herrn in allen Zeiten bis zu seiner Parusie mit einer Reihe der wichtigsten, von den Aposteln und ihm selbst persönlich erlebten Belege (Erweisungen dieser δόξα in That und Wort) zu begleiten.

b) Die beiden Schlußverse 21, 24 f. und das Selbstzeugniß darin. α) V. 24.

Wer aber ist's, müssen wir nun, da uns die Hauptbedenken gegen die Echtheit des ganzen Schlußabschnitts unbegründet erschienen sind und seine Bedeutung feststeht, fragen, der uns die Erlebnisse, die inneren Verhältnisse des Zwölfjüngerkreises so genau berichten kann? Doch wohl ein Glied dieses Kreises selbst, und zwar ein ausgezeichnetes, zum Verständniß dieser Hergänge besonders befähigtes. Muß nicht, wer diese Urgeschichte liest, auch noch bestimmt zu erfahren wünschen, wessen Bericht er hier vor sich hat, um ihr mit vollem Glauben sich hingeben zu können? Der Jünger, der im Verlauf der Erzählung, so oft er handelnd auftritt, mit richtigem Tact von sich wie von einem Dritten spricht, der sich aber gleichwohl am Höhepuncte der Geschichte des Zeugnisses, er habe diese Hergänge selbst mit angesehen und rede Wahrheit, nicht hat erwehren können, der im Vorwort bei Angabe des Hauptgesichtspuncts, aus welchem alles Einzelne aufgefaßt werden soll, seinem Bericht das Zeugniß vorangestellt hat, er sey eine Auswahl von seinen und seiner Mitjünger Erlebnissen, in denen sie alle die δόξα des Sohnes Gottes erkannt, dieser Jünger fühlt sich nun zuletzt noch verbunden, damit Niemand zweifle, hier einen authentischen Bericht vor sich zu haben, geradeheraus den Mann zu nennen, der das Alles erlebt, im Andenken behalten und hier schriftlich niedergelegt hat, und sich darin mit den Uraposteln, selbst einer von ihnen, in voller Uebereinstimmung weiß. Der Evangelist tritt zuletzt noch offen in seiner Identität mit dem Lieblingsjünger hervor. Οὗτός ἐστιν ὁ μαθητής, dieser Jünger (der zuletzt genannte Lieblingsjünger) ist's, der (über dieß Letzte und alles Frühere, alle die im Evangelium berichteten Reden und Thaten) Zeugniß gibt (in dem vorliegenden Bericht) und diesen Augenblick noch dafür einsteht (ὁ μαρτυρῶν περὶ τούτων), und der dieß (diese in dem vorliegenden Evangelium berich-

teten Thatsachen) geschrieben, d. i. schriftlich berichtet hat (καὶ γράψας ταῦτα) und dieser Jünger, wie seine Mitjünger, aus deren compactem Zeugenkreise er selbst ein Glied ist, somit der ganze Jüngerkreis mit ihm weiß es (wir alle wissen es) aus Selbstanschauung, daß das vorliegende Zeugniß des Lieblingsjüngers (das, was er hier aus der Herrngeschichte erzählt hat, und wofür er mit der ganzen Zuverlässigkeit seines Wissens und Willens einsteht) Wahrheit ist (καὶ οἴδαμεν, ὅτι ἀληθὴς ἐστιν ἡ μαρτυρία αὐτοῦ). Die Mehrheit, mit welcher der Verfasser in οἴδαμεν communicativ spricht, aus deren Bewußtseyn er spricht, es mit dem seinen eins wissend, kann schwerlich eine andere seyn, als jene, für deren Glied er sich auch 1, 14. erklärt, somit der Urapostelkreis; dann aber bezeichnet er hiermit seine Geschichte als beglaubigt nicht bloß durch sein vereinzeltes persönliches, sondern durch das übereinstimmende Collectivzeugniß aller Urapostel und der ganzen ältesten Kirche mit allen ihren Augenzeugen. Welche große Schwierigkeiten diese Auffassung haben soll, kann ich nicht finden. Das communicative Selbstzeugniß des Evangelisten=Apostels an sich kann nicht bedenklich seyn, da ja 19, 35. sogar ein isolirtes persönliches Selbstzeugniß des gleichen Verfassers steht. Der Plural οἴδαμεν im Verhältniß zu dem nachfolgenden Singular οἶμαι hat seinen guten Grund in der Verschiedenheit des Objects, auf welches sich beide Sätze beziehen. Dort handelt es sich um Beglaubigung seines Berichts, und dabei steht ihm eben das übereinstimmende Bewußtseyn der Augenzeugen, wie er durch die Mehrzahl ausdrückt, willkommen zur Seite; hier, bei der bloßen Meinungsäußerung über die Menge der Bücher, welche eine vollständige Geschichte aller Reden und Thaten Jesu geben würde, steht mit Recht die Einzahl, die zusammen mit dem Wortsinn von οἶμαι das Gesagte eben als eine bloße subjective Vorstellung und Redensart des Schriftstellers darstellt. Will man einen analogen Fall, so steht 3 Joh. 1, 12. in μαρτυροῦμεν und οἴδατε (V. 13) ein vollkommen

entsprechender, auf welchen schon Zeller (T. J. 1847, 1.) hingewiesen hat. Nur in der Ausdrucksform des Selbstzeugnisses liegt auf den ersten Blick noch etwas Auffallendes, sofern der Zeuge auch aus dem Bewußtseyn Anderer von sich selbst als einem Dritten zeugt. Allein auch diese Form des Selbstzeugnisses erklärt sich gerade an dieser Stelle von selbst daraus, daß die Selbstobjectivirung, welche der Evangelist bis dahin in seinen Ausdrücken beibehalten hat, auch in das Selbstzeugniß noch hereinspielt, während das letztere doch nicht bloß als ein isolirtes, sondern zugleich als das Gesammtbewußtseyn aller Augenzeugen erscheinen will, was doch gewiß natürlich ist. Das schreibende Subject, der Evangelist, geht auf diesem Puncte mit dem handelnden Selbstobject, dem Lieblingsjünger, in Eins zusammen, eine Identität, welche für das Selbstzeugniß hier kaum eine andere Form übrig ließ.

β) V. 25. und 20, 30. 31.

Somit bleibt am Ende von allen Hauptbedenken gegen die Annahme eines authentischen Selbstzeugnisses an unserer Stelle nur der Schlußvers von Kap. 21. übrig in Verbindung mit den beiden Schlußversen von Kap. 20. „Da wir 20, 30. den förmlichen Schluß des Evangeliums finden," sagt Al. Schweizer (a. a. O. S. 55.), „so muß in einem sonst wohl abgefaßten Buch Alles, was hinter dem förmlichen Schluß steht, als Anhang gefaßt werden." Immerhin; aber warum nicht als ein Nachtrag des Evangelisten selbst, als ein, wenn gleich späteres, doch wesentliches Supplement zu dem ursprünglichen Werk? Das Anhangskapitel, behauptet Schweizer (S. 56.), sey auf eine im Evangelium sonst beispiellose Weise rein äußerlich hinzugefügt. Die beiden vorangehenden Erscheinungen, fügt D. v. Baur hinzu, schließen das Erscheinen Jesu nach der Auferstehung so in sich ab, daß nach 20, 29. nichts mehr, weder die weitere Angabe einer wirklichen Erscheinung Jesu, noch auch nur die Hinweisung darauf, daß dergleichen noch hinzugefügt werden könnte, zu er-

warten sey (kanon. Evv. 236 f.). Wie weit das Letztere richtig ist, haben wir schon gesehen. Die neue Erzählung ist vielmehr ein wesentliches Supplement, sie vollendet die Idee, deren beide erste Momente in den Erscheinungen 20, 19. 26. enthalten sind, durch ihr drittes Moment, und macht so das dritte Glied einer zusammengehörigen Trias von Erscheinungen des Auferstandenen aus, mit welcher der Evangelist bei der letzten Feile seine Herrngeschichte schließen wollte. Ob diese dritte Erscheinung zwecklos und unnöthig sey, ob sie von dem Evangelisten so hätte betrachtet werden müssen, ist hiermit von selbst beantwortet. Gleichwohl liegt in den beiden Schlußversen des zwanzigsten Kapitels ein Grenzpunct. Bis dahin nämlich war Alles aus dem dogmatischen Gesichtspunct, mit dem praktischen Zweck dieselbe gläubige Anschauung der δόξα Christi in dem Leser zu erwecken, die den Berichterstatter erfüllte, erzählt worden; die dogmatisch-praktische Idee der Offenbarung der Herrlichkeit des menschgewordenen Logos war bis dahin die beherrschende Macht, die Seele der ganzen Darstellung gewesen. Diese Partie des Berichts hatte nun ihren Schlußpunct erreicht. Der nächste und letzte Abschnitt hatte, obwohl ebenfalls eine Erweisung jener δόξα und ideelles Supplement des vorigen, dennoch nicht mehr einzig die Tendenz, durch sein Organ ideelles Bewußtseyn zu erzeugen; er sollte auch Prophetisches, Vorandeutungen des Herrn über die Jüngergeschichte geben, Aufschlüsse über den Schriftsteller und Gewährsmann selbst, die Gegenwart mit der Vergangenheit vermitteln; er mußte daher äußerliche Notizen enthalten, und so zwischen ihm und der früheren Darstellung von rein ideeller Tendenz ein fühlbarer Absprung entstehen. Diese Stelle, wo das dogmatische Evangelium in seinen mehr notizenartigen Schluß übergeht, bezeichnet der Schluß von Kap. 20. Hier findet sich zwischen dem Kern des Berichts und dem Schlußabschnitt (einer Art Nachwort) ein Absatz, dem ähnlich, der 1, 14. denselben Kern von dem eröffnenden Vor-

worte trennt. Mit den bis dahin erzählten, von den Jüngern selbst erlebten (ἐνώπιον τῶν μαθητῶν, 20, 30.) σημείοις ist die Herrlichkeit des menschgewordenen Logos gehörig zur Anschauung gebracht. Zu diesem Zweck bedarf es außer dem bereits Mitgetheilten keiner neuen Anführung, wiewohl die Fülle jener δόξα sich noch in einer Menge anderer Wunder geoffenbart hat, die, gleichfalls von den Jüngern selbst erlebt, noch hinzugefügt werden könnten, aber absichtlich nicht auch noch beigefügt worden sind, weil, wer durch die bisherigen nicht zum Glauben kommt, auch durch noch so viele weitere nicht dazu kommen würde. Möge nur der Zweck dieser Mittheilungen an den Lesern erreicht werden, daß sie, zum Glauben an den Sohn Gottes erweckt, des ewigen Lebens theilhaftig werden. Zu diesem Ende ist das Bisherige geschrieben und dazu reicht es auch vollkommen hin. Dieß der Sinn des Schlusses (20, 30 f.). Nur Eines will jetzt der Evangelist noch beifügen, nicht als hielte er es für die Erreichung jenes Hauptzweckes für schlechthin nothwendig, aber doch als förderlich, damit nahe verwandt, als eine der Zeit nach gerade an jene Stelle der Herrngeschichte gehörige Thatsache, weniger um die δόξα Christi (was sich übrigens damit von selbst ergibt) mit einem weiteren σημεῖον zu belegen, als um an die Hauptereignisse der Jüngergeschichte, die Schicksale zweier Hauptjünger, die in derselben von dem Herrn selbst vorangedeutet sind, zuletzt noch anzuknüpfen, zu guter letzt noch zu bekennen, er sey der Lieblingsjünger selbst, und seinen Bericht noch aus dem Bewußtseyn des ganzen Urjüngerkreises heraus zu beglaubigen; und nun erst folgt der eigentliche Schluß s a tz des Ganzen (dem sein Schluß a b s ch n i t t schon vorangefügt ist), bestehend in einer Bemerkung über die Menge dessen, was zur Herrngeschichte noch gehöre, die sich von dem Abschluß des streng dogmatischen Theils wesentlich unterscheidet. Wenn 20, 30. von einer Menge anderer, von den Jüngern selbst erlebter σημεῖα die Rede war, und als Grund ihrer Auslassung die zurei-

chende Erweckungs- und Beweiskraft der erzählten genannt wird, so ist hier (21, 35.) nur von vielem Anderen, was Jesus gethan (das Factische als die Bethätigung der Gotteskräfte ist der Stamm, das Knochengerüste in der Geschichte Jesu, die Reden der begleitende Commentar), die Rede, also nicht mehr ausschließlich weder von Selbsterlebnissen des Apostelkreises, noch überhaupt bloß von σημείοις (augenfälligen Offenbarungen der δόξα). Und wie dort dem Anspruch auf weitere Bervollständigung des bestbezeugten dogmatisch Wichtigsten, so wird hier dem auf vollständige Erzählung alles historisch Merkwürdigen aus Jesu Leben überhaupt begegnet, und zwar durch die Hinweisung auf die Masse des Stoffs und die enorme Menge von Bücherrollen, die alle geschrieben werden müßten, wenn man jenes Alles sammt seinen Nebenumständen (καθ' ἕν) vollständig zu Papier bringen wollte. Der Schluß des Ganzen, am Ende des von dem Evangelisten selbst, wohl später, hinzugefügten Abschnitts Kap. 21., würde daher, weitläufiger ausgedrückt, ungefähr so lauten: „Damit genug von allem dogmatisch und geschichtlich Wichtigen und Merkwürdigen über den Herrn. Absolute Vollständigkeit wäre ja doch etwas Unmögliches, Unausführbares. Wollte man Alles, was der Herr, vor wem immer gethan, haarklein erzählen, so würde das eine unermeßliche Vielschreiberei fordern, die Niemandem möglich wäre. Somit breche ich hier ab, in dem Bewußtseyn, was zu wissen nöthig und für den Glauben wichtig, mitgetheilt zu haben." Gewiß ein Gedanke, der sich ebenso für den Abschluß des Ganzen eignet, als der andere Parallelsatz (20, 30 f.) für das Ende des dogmatischen Theils, und von diesem unterschieden in Absicht auf die Anforderung, welcher, und den Grund, mit welchem ihr begegnet wird.

Sollte aber in dem Schlußsatz an sich vielleicht eine des Apostels unwürdige Uebertreibung seyn? An einem Jünger, der mehrere Jahre lang in täglichem und stündlichem Umgang mit dem Herrn eine Menge Handlungen und Re-

den von ihm gesehen und gehört hatte, dem an seinem Meister Alles wichtig und göttlich erschien, kann es in der That nicht befremden, wenn ihm bei dem Gedanken an eine schriftliche Aufzeichnung von dem Allem sammt seinen Nebenumständen sich als Totaleindruck der einer überwältigenden Masse von Ereignissen aufdrängt und einer unabsehbaren Menge von Büchern, die, „ich glaube", setzt er bei — und die Herrlichkeit dessen, den Himmel und Erde nicht umspannen, spielt ihm vielleicht mit herein — „die Welt selbst nicht fassen würde." Schon das beigefügte οἶμαι zeigt, daß die Redensart nicht streng wörtlich premirt werden, daß sie nur den subjectiven Eindruck des Schriftstellers von einer Büchermasse, die Niemand schreiben könnte, somit von der Unmöglichkeit einer absolut vollständigen Aufzeichnung ausdrücken und damit sein Abbrechen motiviren soll. Nehmen wir hinzu, daß der Ausdruck zugleich einen Widerwillen gegen die Vielschreiberei durchblicken läßt und auf einen Mann zu deuten scheint, dem die Abfassung einer solchen Menge von Aufzeichnungen als eine Riesenarbeit erscheint, weil er kein schreibfertiger Literat, sondern ein Mann christlicher That ist; daß er auf eine Zeit hinweist, in der man vor Allem das lebendige Wort trieb und mit schriftlichen Aufzeichnungen, besonders in dem vor Allem zu praktischem Wirken berufenen Jüngerkreise, sich auf das Nothwendige beschränkte; daß endlich, wie schon Grotius richtig bemerkt hat, auch im Evangelium selbst (12, 19.) eine ganz ähnliche hyperbolische Redensart mit demselben Wort, κόσμος, vorkommt, die man nicht wird pressen wollen, und die, obwohl dort zunächst den Pharisäern in den Mund gelegt, dennoch zeigt, der Gebrauch einer solchen Hyperbel, gerade mit κόσμος, sey der johanneischen Darstellung nicht so gar fremd: so kann man auch die Schlußworte, an denen das johanneische Ebenmaß so sehr vermißt wird, die man als unpassend und geschmacklos ohne Weiteres über Bord geworfen hat, keineswegs mehr so auffallend finden. Sind aber auch sie nicht als unecht zu

erweisen, so liegt hier ein letztes Selbstzeugniß des Evangelisten als Bestätigung der früheren, vor, so unzweideutig, daß an diesem Punct über den Willen des Berichterstatters, für den Lieblingsjünger gehalten zu werden, kein Streit mehr seyn kann. Sagt er doch klar, der Lieblingsjünger sey nicht nur der Gewährsmann, der Zeuge für den ganzen Inhalt dieser Evangelienschrift (ὁ μαρτυρῶν ταῦτα), sondern auch der Schriftsteller, der jene Erlebnisse hier schriftlich verzeichnet habe (ὁ γράψας ταῦτα). Er legt diese Erklärung am Schluß des Buchs in vollem Ernst nieder, zur Beruhigung seiner Leser, im Zusammenhang mit der ganzen Absicht dieser Aufzeichnungen, lebendigen Glauben an die Herrlichkeit des Eingeborenen zu wecken; er thut es, um die Wirkung seines Berichts auch durch die offene Nennung der unbedingt glaubwürdigen Quelle zu unterstützen, aus der sie fließen.

Oder wäre etwa diese Versicherung hier und 19, 35. von dem Schriftsteller gar nicht buchstäblich gemeint, sondern nur eine schriftstellerische Form, mit der der Verfasser den Irrthum, daß er selbst der Lieblingsjünger sey, zu erzeugen weder beabsichtigt, noch befürchtet, sondern nur die Uebereinstimmung seiner Mittheilungen mit der Ueberlieferung und dem Geiste des Johannes hätte ausdrücken wollen? Dagegen ist sowohl der ganze Charakter dieser Evangelienschrift, als der Inhalt und die Art jener beiden wichtigen Selbstzeugnisse. Wenn ein Schriftsteller geradezu sagt, er habe das von ihm Berichtete mit angesehen, er sey sogar diese oder jene handelnde Person seines Berichts selbst: so kann er nur dann voraussetzen, daß man seine doch gewiß sehr nüchterne Angabe nicht buchstäblich nehmen werde, wenn die ganze Form seines Buchs für jeden verständigen Leser sich deutlich genug als eine bloße Einkleidung zu erkennen gibt. Man nehme die clementinischen Homilien. Der Ursprung dieser Schrift fällt in eine an solche schriftstellerische

Formen schon gewohnte Zeit; sie hat einen philosophisch und ästhetisch gebildeten Griechen zum Verfasser; sie gibt sich, was noch wichtiger ist, sogleich als eine Art von Roman dadurch zu erkennen, daß sie die romanhafte Geschichte einer römischen Familie in die Missionsreisen des Apostels Petrus mit einflicht, daß sie demselben Urapostel Reden in den Mund legt gegen einen allbekanntermaßen um ein Jahrhundert später aufgetretenen Gnostiker. Wenn der Verfasser dieser Schrift den Urhäretiker des apostolischen Zeitalters (Simon den Magier) die Hauptsätze des marcionitischen Systems vortragen läßt, so konnte er das ohne Arg thun, er konnte voraussetzen, daß jeder seiner Leser auch bei einer bloß oberflächlichen Bekanntschaft mit der wirklichen Geschichte bald im Klaren seyn werde: Simon sey hier nur eine dramatische Figur, unter der er einen Häretiker der Gegenwart einführen, und Petrus, der ihn widerlegt, gleichfalls nur eine solche, unter welcher er den Widerspruch der echt apostolischen Lehre gegen jene Häresie der Neuzeit darlegen wolle; und wenn er einem solchen offenbaren Roman zwei fingirte Briefe des Petrus und Clemens an Jakobus als Vorrede voranschickt, so konnte er im voraus erwarten, daß man in diesem Zusammenhange auch an jenen Briefen die bloße schriftstellerische Form leicht herausfinden werde. Aber wo ist denn an diesem Evangelienbericht irgend etwas Aehnliches wahrzunehmen, wo etwas Anderes, als die Absicht, die Thaten und Reden des Herrn, auf welchen das christliche Leben und Bewußtseyn des Verfassers selbst beruht, die er also für wirkliche, unzweifelhaft beglaubigte Facta halten mußte, mit gewissenhafter Treue wiederzugeben? Im Zusammenhang eines solchen Berichts kann der Schriftsteller nichts Anderes erwarten als, solche nüchterne Versicherungen, daß er mit dieser oder jener handelnden Person des Berichts identisch sey, werde Jedermann buchstäblich nehmen; und wenn er sich trotz einer so nahe liegenden Befürchtung, ohne jener Augenzeuge wirklich zu seyn und dafür gehalten werden zu

wollen, dennoch mit so nüchternen Worten und in einem solchen Nexus dafür erklärt, so zeigt er sich als formell unfähig oder erweckt starken und gegründeten Verdacht frommen Betrugs gegen sich. Man sehe nur die beiden wichtigsten Selbstzeugnisse des Evangelisten darauf an, ob nicht so wenig an ihnen als an dem ganzen Bericht eine Spur bloßer schriftstellerischer Formtendenz wahrzunehmen sey. Das letzte Selbstzeugniß ist sehr bestimmt gehalten; es geht dahin, der Lieblingsjünger, derselbe, der im Schlußabschnitt handelnd auftritt, sey der Zeuge und Schriftsteller selbst, der diesen Bericht abgefaßt; und dieser Schlußversicherung liegt eben so bestimmt der Zweck zu Grunde, den Lesern eine Bürgschaft dafür zu geben, daß die vorher erzählten Thatsachen mitten aus den Erfahrungen des Zwölfjüngerkreises heraus, die nur ein Hauptglied dieses Kreises so genau wissen konnte, unzweifelhaft wahr seyen. Eine solche Versicherung mit diesem Zweck kann in diesem Zusammenhang von dem Schriftsteller, war er nicht alles schriftstellerischen Tactes baar, unmöglich anders als buchstäblich gemeint und von den Lesern anders als wörtlich verstanden worden seyn. Eben so wenig ist eine andere Auffassung bei jenem früheren Selbstzeugniß des Evangelisten (19, 35.) möglich. Wenn in einer so gedrungenen Heilsgeschichte, an einem so bedeutungsvollen Moment, der Verfasser, wie vermöge einer inneren Nothwendigkeit, so feierlich mit der bisher immer zurückgehaltenen Versicherung hervortritt, er habe den eben erzählten Hergang selbst mit angesehen und verlange darum Glauben, unbedingten Glauben an dessen historische Realität, wie an den ideellen Gehalt, der darin liegt: so konnte er unmöglich erwarten, daß man eine solche, in einem solchen Moment, so aus der Unmittelbarkeit heraus, wie aus einem unwillkürlichen unbewußten Herzensdrang, und mit so feierlicher Intention gegebene Versicherung anders als wörtlich verstehen werde; und sollte sie gleichwohl nur als schriftstellerische Form gemeint seyn, so wäre es in der That nicht

mehr eine unschuldige, sondern eine höchst ungeschickte, nothwendig zum Irrthum führende Form, deren er sich bedient hätte, ja noch mehr, es wäre eine des Evangelisten, auch wenn er kein Apostel war, unwürdige, nach seiner sonstigen Art von ihm nicht zu erwartende, für die Wirkung seiner Ideen gar nicht nöthige, in sich unwahre und confuse theatralische Affectation. Sonach sind jene Selbstzeugnisse des Schriftstellers nichts Anderes, als einfacher trockener Ernst; sie erscheinen uns um so gewichtiger, als, je unbefangener, anspruchsloser sich die ganze Art, wie der Verfasser von sich redet, darstellt, je unverkennbarer die ganze Schrift in ihm einen Mann von entschieden christlichem Geist, von ernster Wahrheitsliebe und fleckenloser Gesinnung erkennen läßt, dessen eigenes innerstes Leben auf der absoluten Ueberzeugung von der geschichtlichen Realität der von ihm berichteten Thatsachen beruht. Sehen wir nun vollends, wie auch der Inhalt des Evangeliums mit der authentischen geschichtlichen Tradition und dem wahren dogmatischen Standpunct des Lieblingsjüngers in seinen Grundzügen übereinstimmt; wie gerade die kleinasiatische Kirche, in der jenes Evangelium vorzüglich zu Hause ist, so weit uns darüber aus dieser Kirche noch ausdrückliche Zeugnisse dortiger Katholiker vorliegen, ganz übereinstimmend mit dem Selbstzeugniß des Evangelisten, für den johanneischen Ursprung seines Berichts mit dem Ansehen ihrer höchst glaubwürdigen Ueberlieferung einsteht (s. meine Passafeier 292. 279.); wie eine noch größere Zahl alter Zeugnisse für seine Authentie nur darum nicht vorhanden ist, weil kein Zweifel an derselben in jener ältesten Zeit solche Nachweisungen provocirte: so stellt sich das schon an sich höchst achtbare Selbstzeugniß des Evangelisten auch dadurch aufs Neue als eine verstärkte Auctorität dar, welche den Ansichten der modernen Kritik eine bis jetzt unbeseitigte, wohl unlösbare Schwierigkeit entgegensetzt.

Es sey vergönnt, an dieser Stelle noch an die expli-

cative Bedeutung zu erinnern, welche, so aufgefaßt, die Selbstangaben im vierten Evangelium auch für das Verständniß der kirchlichen Zeugnisse gewinnen. Ist es nachweisbar, daß der vierte Evangelist sich als den Lieblingsjünger auf eine Weise bezeichnet, die bei genauer, zusammenhängender Erwägung aller seiner Andeutungen noch für ein fast 18 Jahrhunderte später lebendes Geschlecht deutlich genug spricht, so kann man nicht umhin anzunehmen, jene Winke müssen in diesem Falle auch für die ersten Leserkreise, für die älteste Kirche deutlich genug, ja noch deutlicher gesprochen haben, sie können von ihr nicht unbemerkt geblieben seyn, da sie ja noch jetzt einem aufmerksamen Leser, auch beim Mangel mancher anderer Aufschlüsse, die der ersten Kirche zur Seite standen, sich von selbst aufdrängen. Dann aber kann man sich auch der Annahme nicht entziehen, die älteste Kirche habe diesen Selbstzeugnissen Glauben geschenkt und überall, wo sich bei ihr Gebrauchsspuren dieses Evangeliums finden, auch da, wo eine Bemerkung über seinen johanneischen Ursprung nicht ausdrücklich dabeisteht, sey dennoch stets die kirchliche Voraussetzung zu supponiren, das Evangelium sey, was es sich nenne, ein Werk des Lieblingsjüngers.

Schließlich hofft der Verfasser, man werde es ihm vergeben, daß er es wagt, mit seiner Ansicht über das 21. Kapitel dem fast einstimmigen Verwerfungsurtheile so vieler einsichtsvollen und höchst achtungswerthen Exegeten und Kritiker entgegenzutreten, die bisherigen Verwerfungsgründe unzureichend zu finden und, einem Wahrheitsgefühle, das erst weiterer Gründe bedarf, um in die Unechterklärung mit einzustimmen, folgend, einstweilen bis auf Weiteres die Sache eines Verurtheilten, vielleicht unschuldig Verurtheilten, noch für eine gerechte zu erklären.

3.

Neutestamentlich = lexikalische Studien und Kritiken

von
D. E. F. Gelpke,
Professor in Bern.

Mit dem Hingange des ersten unserer Lexikographen neben dem hochverdienten Wahl möchte die neutestamentlich-lexikalische Forschung neue jüngere Kräfte in ihren Dienst nehmen. Wir erlauben uns deßhalb, ein paar, wie uns dünkt, zeitgemäße Wünsche auszusprechen und vermittelst einiger lexikalischen Erörterungen zu verdeutlichen.

Ein, wenn auch theilweise gehobener, Uebelstand in den vorhandenen Lexicis ist ohne Zweifel der, daß sie, noch zu abhängig von einer veralteten Behandlungsweise, oft nur eine logisch scharf gegliederte Tabelle der Bedeutungen vorlegen, die schon bei der ängstlich genauen Coordination und Subordination, wie jede zu weit sich verästelnde Eintheilung, statt einer entwirrenden Scheidung nur noch ein verwirrenderes In = und Durcheinander darbietet. Gewiß bedarf es eines besonders scharfen Ueberblickes, bei reicheren Wörtern sogleich das riesengliedrige Schema ganz zu überschauen; selten nimmt sich aber der Suchende zu diesen logischen Studien die rechte Mühe, sondern legt zufrieden, eine passende oder die muthmaßlich passende Bedeutung auch mit unter einer Nummer des langen Verzeichnisses zu finden, das Lexikon ohne Weiteres wieder bei Seite. Abgesehen nun davon, daß hiernach diese Behandlungsweise wenig geeignet seyn möchte, wahrhaft lexikalisch zu bilden oder in das innere Leben der Sprache einzuführen, abgesehen davon, daß sie selbst im Interesse der die Zusammenstellung der einzel=

nen Bedeutungen beherrschenden, streng scheidenden Ordnung nicht selten eng Verbundenes trennen wird, so ist sie auch eine den Anforderungen der auf eine rationellere, naturgemäßere Behandlung der Sprache hindrängenden Wissenschaft durchaus widersprechende. Betrachtet man die empirisch zusammengerafften und festgestellten Wortbedeutungen in ihrem gegenseitigen Verhältnisse genauer, so kann es dem forschenden Blicke nicht entgehen, daß in dem gewonnenen Aggregate ein lebendiger Zusammenhang ist, daß kein Wort von vorn herein fertig dasteht mit der Mannichfaltigkeit seiner Bedeutungen, sondern als ein Werdendes und Gewordenes (= Wort), wie die Sprache überhaupt, seine Geschichte hat. Der Lexikograph wird deßhalb auch nur dann seine Aufgabe wissenschaftlich lösen, wenn er, ein Referent dieser langen Reihe von Geistesgeschichten, wie jeder Historiker, pragmatisch erzählen, d. h. nicht bloß die aufgefundenen Bedeutungen in logischem Rahmen oder todtem Fachwerke ohne innern Zusammenhang neben einander stellen, sondern genetisch, je nach den verschiedenen, seine bestimmte Entwickelung bedingenden äußern Lebensbeziehungen, den ganzen Wortstamm mit seinen Aesten und Zweigen entstehen lassen wird. Es soll bei dieser innern Geschichte nicht gerade chronologisch genau bestimmt werden, wenn die Bildung bald nach dieser, bald nach jener Richtung fortschritt, so aber doch, daß es wirklich geschehen ist; ja es möchte selbst das chronologisch-genetische Moment eine sorgfältigere Berücksichtigung bedürfen, als diese in den gewöhnlichen Lexicis zu finden ist. In dieser Nachweisung der historischen Wirklichkeit der angenommenen Bedeutungen wird nun die genetische Behandlungsweise ganz der frühern begegnen, sonst aber abweichend dem sich nach seiner innern Lebenskraft und den äußern Verhältnissen individualisirenden Worte Schritt vor Schritt nachgehen und die Entwickelungsstufen desselben nebst den Uebergangsmomenten getreu bezeichnen, eben dadurch aber, dem Leben der Sache folgend, bei aller

Vereinfachung und minder streng logischen Spaltung der Bedeutungen doch zur tiefern Einsicht in das Leben derselben führen.

Ein zweiter, mit dieser mangelhaften genetischen Entwickelung zusammenhängender, nicht genug hervorzuhebender Uebelstand dünkt uns der, daß man bei einer zu äußerlichen, die Schrift nicht als Product eines eigenthümlichen Geistes stets im Auge behaltenden Abwerthung des neutestamentlichen Sprachschatzes seines vollen Gehaltes nicht recht mächtig wurde. Auch hier wird man genetischer verfahren, d. h. zunächst von der hebräischen Vorstellungs= und Denkweise aus, die sich in einem ihr fremden Sprachgebiete einbürgern mußte, die Nöthigung zu den Neuschöpfungen auf dem lexikalischen Gebiete begreifen müssen. In Bezug auf seine religiösen Vorstellungen auf den Kreis des heiligen Sprachgebietes gewiesen, konnte der Jude nur durch Neuschöpfungen auf dem fremden ein gleich entsprechendes Organ religiöser Mittheilung gewinnen. Die so schon von den Juden mit einem neuen Inhalt bereicherte oder diesem angepaßte Sprache mußte aber aufs Neue sich bereichern, als das christliche Lebensprincip mit seinem neuen Lehrgehalte sich Bahn brach. Es war insofern sehr richtig, wenn man von einem eigenthümlichen christlichen Bestandtheil der neutestamentlichen Diction redete; man würde geradezu eigenthümliche christliche Ideen und Begriffe ableugnen müssen, wenn man ein solches nicht anerkennen wollte. Erinnert Winer (Gramm. d. n. Spr. §. 3.), daß die meisten dieser Ausdrücke und Formeln sich schon im A. T. und bei den Rabbinen finden und daß es schwer seyn würde, etwas als den Aposteln durchaus eigen, von ihnen eingeführt darzuthun, daß sich dieses apostolische Element mehr auf den Sinn von Worten und Phrasen beschränke, so leugnen wir nicht, daß sich die meisten dieser Wörter und Ausdrücke auch anderwärts finden und mitunter nur in ihrer Bedeutung vertieft worden, behaupten aber, daß sie ebenso auch einen

neuen Inhalt gewonnen haben, als dieß bei den griechische Ausdrücke und Formeln zum Vehikel ihrer religiösen Vorstellungen und Begriffe machenden Juden der Fall war. Will man aber dieß letztere Element nicht bloß auf den Sinn beschränken, so wird man dieß auch nicht mit dem christlichen Elemente thun dürfen, man müßte denn eben unter Sinn auch die neuen, bei den einzelnen Schriftstellern aber eben so eng, wie die Grundbedeutung selbst, mit dem Worte verwachsenen Bedeutungen verstehen. Ohne dieses zur rechten Würdigung der neutestamentlichen Diction im Allgemeinen und in den einzelnen Schriftstellern durchaus nothwendige Element glauben wir kein Lexikon ein neutestamentliches, das Verständniß des Schriftwortes wahrhaft aufschließendes, nennen zu dürfen. Gerade in der noch sehr ungenügenden Berücksichtigung dieses Elementes, in der damit verbundenen Verflachung und Abstumpfung des Schriftwortes überhaupt scheint uns die dringendste Anforderung zu liegen, unter Anschluß an die neueren exegetischen Werke über die mehr philologische Behandlung fortzuschreiten und so demselben zu seiner vollen eigenthümlichen Kraft, seiner vollen Würde und seinem vollen Segen zu verhelfen. Mit Vermeidung aller unwissenschaftlichen Willkür, aller in Untiefen sich verlaufenden Vertiefungen wird das hierher Gehörige als die eigentliche Blüthe des sich im hellenistischen Sprachidiom seinen Ausdruck gebenden religiösen Geistes den ihm gebührenden Platz finden müssen.

Um diesen Sätzen ihre volle Klarheit und Anschaulichkeit zu geben und zugleich auf die reiche Aehrenlese hinzuweisen, die hier dem Lexikographen bevorsteht, erlauben wir uns, ohne weitere Auswahl in alphabetischer Ordnung fortschreitend, das Gesagte durch einige ebenso die Vertiefung, als die Neuschöpfung der Bedeutungen betreffende Beispiele zu erläutern. Das Wort ἄβυσσος, ἡ, findet sich bei den profanen Schriftstellern nur als Adj. ος, ον, grundlos, bodenlos, (vergl. Herodot 2, 28.), dann auch in der Bedeutung unermeß-

lich, ungeheuer (Aeschyl. Sept. 931. πλοῦτος ἄβυσσος, Suppl. 465. ἄτης ἄβυσσον πέλαγος, 1044. ὄψιν ἄβυσσον). Ohne wesentliche Modification findet sich so das Wort auch im hellenistischen Sprachidiom von der bodenlosen Tiefe, dem Abgrunde in physischer Beziehung, weßhalb es von den Glossatoren und Lexikographen meist vom Meeresgrunde genommen und durch ὑδάτων πλῆθος πολύ (Suid.), ὕδατα ἄπειρα, ἀκατάληπτα (Hesych.), πλῆθος ὑδάτων ἀπέραντον (so mehrere alte Lexikographen) erklärt wird. Außerdem gebraucht es aber die Sept. auch von den Abgründen und Schlünden der Erde (Gen. 1,2. Ps. 70, 20. 134, 6.). Eben deßhalb mußte es sich aber der jüdischen Vorstellung vom Scheol, als einem tief unter der Erde liegenden Orte, gemäß speciell als Bezeichnung für diesen Abgrund fixiren (Hiob 10, 21. 22. Jes. 14, 9.) und je nach der sich entwickelnden Vorstellung von demselben einen verschiedenen Inhalt gewinnen. So wurde dieser Abgrund nach allmählicher Belebung und vollzogener Scheidung der Guten und Bösen, Seligen und Verdammten und der Versetzung der Seligen zu Gott in den Himmel, als Sitz der Verdammten, als die christliche Hölle im Gewande sinnlich concreter Vorstellung gefaßt. In der Apokalypse, wo wir den Himmel schon ganz nach christlicher Vorstellungsweise bevölkert finden, erscheint deßhalb ἡ ἄβυσσος ebenso, wie der Hades bei den Griechen, mit Thor, Schloß und Riegel versehen (Offenb. 9, 2. 20, 1.), als ein unterirdisches Gefängniß, eine φυλακή und Marterstätte der bösen Geister (20, 7. 10.), wie auch aller Feinde des Christianismus (V. 10. 13. 14. 15.), mit einem Oberhaupte an ihrer Spitze, Namens Abaddon (Offenb. 9, 11.). Auch dieses Wort tritt übrigens in wesentlich modificirter Bedeutung im A. T. auf. Abgeleitet von אָבַד, zu Grunde gehen, im Piel vernichten, wird es in der LXX. durch ἀπώλεια übersetzt (Hiob 28, 22. Spr. Sal. 15, 11.). Schon aber hier personificirt, tritt Abaddon im N. T. geradezu der fortgebildeten Engellehre gemäß als

der Herr und König des Abgrundes, als der Fürst der Hölle, als der ὁ ἀπολλύων auf. Identisch mit ὁ διάβολος und σατανᾶς (Offenb. 20, 7. 10.), scheint er an der bezeichneten Stelle wegen der ihm dort ertheilten vernichtenden und quälenden Wirksamkeit gerade unter diesem Namen eingeführt worden zu seyn.

Schreiten wir alphabetisch weiter vorwärts, so begegnen wir dem langen mit ἀγαθός zusammenhängenden Wortzuge, ἀγαθοεργέω = ἀγαθουργέω, ἀγαθοποιέω, ἀγαθοποιΐα, ἀγαθοποιός, ἀγαθωσύνη, wovon die älteren classischen Schriftsteller nur ἀγαθοεργός (Herod. 1, 67. 8, 124.) und ἀγαθοεργία (Herod. 1, 3.) und auch das nicht einmal in rein sittlicher Bedeutung kennen (vgl. Zonar.), der schon in diesem seinem äußeren Umfange den ethischen Charakter des Christenthums abspiegelt. Was aber den Inhalt des Wortes anlangt, so hat dasselbe zwar keine neue Bedeutung gewonnen, wohl aber mußte die frühere der tieferen Fassung des Guten gemäß vertieft werden. Die eigentlich christlichen Güter waren als solche der vorchristlichen, der Heiden- wie der Judenwelt unbekannt. Auf diese Bemerkung könnten wir über diesen Wortzug hinwegeilen, wenn uns das Wort ἀγαθός nicht ganz besonders instructiv erschiene, nebenbei eine andere, schon oft gerügte Unvollkommenheit der neutestamentlichen Lexika, die noch immer nicht ganz streng vollzogene Scheidung zwischen der Bedeutung und dem Sinne des Wortes oder der demselben nur in einer bestimmten Verbindung zukommenden Fassung, zu beleuchten. Ἀγαθός, über dessen Zusammenhang mit unserm gut seiner Stammsylbe nach auf die neueren Sprachforschungen kein Zweifel seyn kann, hat eben auch nur diese Bedeutung oder bezeichnet das, was so ist, wie es seiner Natur und Bestimmung nach seyn kann und soll, sowohl in physischer, als geistiger Beziehung. Seiner Verbindung bald mit diesem, bald mit jenem Gegenstande gemäß, kann aber dieses Gutseyn allerdings sehr verschieden gefaßt, ja fast bei

jeder Verbindung durch ein specielleres Wort bestimmt werden. So würde man in physischer Beziehung γῆ ἀγαθή, Luk. 8, 8., dem Sinne nach „fruchtbares Land", δένδρον, Matth. 7, 17., „tragbarer Baum", δόμα, Matth. 7, 11., „brauchbare, nützliche Gabe", ἡμέρα, 1 Petr. 3, 10., „froher Tag", in geistiger Beziehung καρδία, Luk. 8, 15., „empfängliches Herz", συνείδησις, Apg. 23, 1., „ruhiges Gewissen", μνεία, 1 Theß. 3, 16., „freundliches Angedenken", ἐντολή, Röm. 7, 12., „heilsames Gebot", ἡ εἰς ζωὴν πίστις, Tit. 2, 10., „uneigennütziger Glaube", ἔργον, Apg. 9, 36. Röm. 2, 7. 13, 3 ꝛc., „rechtschaffene That oder Wohlthat", ἐλπίς, 2 Theß. 2, 16., „beseligende Hoffnung", λόγος, 2 Theß. 2, 17., „ehrbares", Eph. 4, 29., wo πρὸς οἰκοδομήν folgt, „taugliches, dienliches Wort", δοῦλος, Matth. 25, 21., „rechtschaffener Sclave", δεσπότης, Matth. 20, 5., „gütiger Herr", διδάσκαλος, Mark. 10, 17., „trefflicher Meister" ꝛc. übersetzen können; im Grunde bleibt aber die Bedeutung des Wortes eine und dieselbe. Es möchten somit die in den Lexicis noch aufgezählten Bedeutungen: a) praestans, eximius (auch Luk. 10, 42. ist ἡ ἀγαθὴ μερὶς das gute Loos, nämlich, das diesen Namen verdient, d. h. dem Sinne nach das bessere, beste), b) utilis, salutaris, idoneus, c) lenis, d) faustus, gratus, felix, trotz der schon vorgenommenen Vereinfachung der Bedeutungen mit nicht minderem Unrecht beseitigt werden können.

Die alphabetisch zunächst folgenden Wörter sind ἀγαλλίασις, ἡ, und ἀγαλλιάω, ῶ, oder das der bei Affectsbezeichnungen, als Thätigkeiten des Inneren, vorherrschenden Medialform gemäß gewöhnlich sich findende ἀγαλλιάομαι, ῶμαι, von ἄγαν ἅλλομαι; beide Wörter, den profanen Schriftstellern nicht bekannt, finden sich nur in der LXX. und im N. T. Die hellenistischen Schriftsteller sahen sich gedrängt, ein vorzüglich dem hebräischen גִּיל, גּוּל entsprechendes Wort zur Bezeichnung der innigsten, tiefsten Freude, des religiösen Aufjubelns und Entzückens, der lebendigen frohen Aufwal-

lung des gläubigen Gemüthes zu bilden. Noch etwas äußerlich und sinnlich hier und da im alten Testament (vgl. 2 Sam. 1, 20. Ps. 45, 16. Jes. 22, 13.), wiewohl auch hier gewöhnlich im rein religiösen Sinne gefaßt (vgl. Ps. 2, 11. 14, 7. 16, 19. 45, 8. 47, 1. 51, 10. 65, 14. x.), findet es sich, Luk. 1, 49. abgerechnet, wo es von der tief gemüthlichsten Freude, seiner Etymologie nach passend, bei *ἐσκίρτησεν* steht, im N. T. nur im religiösen Sinne, meist in Verbindung mit *χαίρειν* (in der LXX. auch mit *εὐφραίνεσθαι*); vgl. Matth. 5, 12. Offenb. 19, 1. 1 Petr. 4, 13. 1 Petr. 1, 8. *ἀγαλλιᾶσθαι χαρᾷ ἀνεκλαλήτῳ καὶ δεδοξασμένῃ*, wo nicht eine quantitative Intension des Verbalbegriffes durch Wiederholung des gleichen Wortes, wie z. B. bei *χαρᾷ χαίρειν*, sondern eine qualitative durch eine nähere Angabe ihrer Art und Weise, ihres christlichen Charakters, als des tiefsten oder höchsten Entzückens, gegeben wird. Die Kirchenväter, z. B. Klemens Rom. (ep. ad Cor. c. 33.), gebrauchen es selbst von der Freude Gottes: „*αὐτὸς γὰρ ὁ δημιουργὸς καὶ δεσπότης τῶν ἁπάντων ἐπὶ τοῖς ἔργοις αὐτοῦ ἀγαλλιᾶται*" und des Heilandes (ebendas. Kap. 18.): *ἀπόδος μοι τὴν ἀγαλλίασιν τοῦ σωτηρίου μου*.

Weiterhin stoßen wir auf die Wörter *ἀγαπάω*, *ἀγάπη*, *ἀγαπητός*, in der LXX. auch *ἀγάπησις*. Die ältern Profanscribenten kennen nur das Verbum und Adjectiv, nicht aber das Substantiv, in welchem gerade die christlichen Schriftsteller den auf jedem Blatte wiederkehrenden abstracten Ausdruck für die alle Gläubigen unter einander verkettende Gesinnung fanden. Findet sich übrigens das Verbum schon in reinerem Sinne von der hochachtenden Liebe bei den profanen Schriftstellern, wiewohl es späterhin auch, sinnlicher gefaßt, mit *φιλεῖν*, amare, dem Ausdrucke für die persönliche Zuneigung, verwechselt wird, so erkennt man diesen Sprachgebrauch nicht nur in der LXX., wo das Wort freilich noch sinnlicher, jedoch auch hier von der geweihteren persönlichen Zuneigung gebraucht wird (1 Mos. 22, 2.), und in dem N. T. wieder, sondern es erhält auch erst in dieser

Beziehung seinen vollen Inhalt, wie dieß aus dem christlichsten aller christlichen Sätze 1 Joh. 4, 8: ὁ θεὸς ἀγάπη ἐστίν (das Abstractum steht mit Bedeutung: Gott ist die persönliche, sich persönlich darstellende Liebe) und der von allem Particularismus und sinnlichen Elementen frei gewordenen Religion des Geistes von selbst folgte. Noch weiter hat aber das Wort bei der durch die vertiefte Liebesgesinnung bedingten neuen Liebeserweisung auch eine ganz neue eigenthümlich christliche Bedeutung erhalten. Hiernach findet sich das Wort 1) von der Liebe Gottes zu Jesus und Jesu zu Gott und der Liebe beider zu den Menschen und dann wieder von der aus der Gottes- und Christusliebe abgeleiteten, diese wieder bedingenden Liebe der Menschen zu Gott und Christus und der von ihr als ihrem Lebensgrunde unzertrennlichen Menschenliebe, dann 2) von der in der That kräftig hervortretenden Liebeserweisung, der liebreichen Behandlung in Wort und That, 1 Joh. 3, 1.; vgl. Jak. 4, 8., wo διδόναι χάριν ebenfalls wie διδόναι ἀγάπην auf das in die Erscheinung Hervortretende, die Gnadenerweisung, zu beziehen ist, Markus 10, 11., wo das Verbum von der in Wort und Mienen, Joh. 13, 1., wo es von der sich in der Fußwaschung aussprechenden und bezeugenden Liebe steht. Eine solche Liebeserweisung war auch das christliche φίλημα ἀγάπης 1 Petr. 5, 14., das späterhin eben deßhalb geradezu ἀγάπη genannt wurde. Ebenso war das Almosengeben eine solche Liebeserweisung, weßhalb ἀγάπη z. B. in der Formel ἀγάπην ποίησον der Klöster auch Bezeichnung hierfür wurde (vgl. Du Cange, Glossar. med. Graec.); 3) endlich im Plural von den christlichen Liebesmahlen, in welchen sich so recht sichtbar die Liebe der ersten Christen erwies; vergl. Tert. Apol. 39: „siquidem inopes quoque refrigerio isto iuvamus." Zu diesen Liebesmahlen, die eigentlich nur Wiederholungen des ersten und höchsten Liebes- oder heiligen Abendmahles waren, das so, auf die vollständigste Weise nachgebildet, mit der Brodbrechung und Kelchaustheil-

lung endigte, trug eben Jeder nach seinen Kräften, der Reichere mit aller Aufopferung, der Aermere spendend, bei.

Sehr oft findet sich bei den Classikern das Wort ἀγγελία, ἡ, von ἄγγελος und dieses selbst; beide haben jedoch im hellenistischen Sprachidiom eine etwas modificirte Bedeutung erhalten. Das erste, schlechthin Bezeichnung für die Botschaft nach Ueberbringung und Inhalt, Il. 15, 640. Od. 1, 408., gewinnt schon in der LXX. eine Beziehung auf die Botschaft aller Botschaften, die messianische (Ezech. 21, 7.), im neuen Testament findet es sich nur in dieser Beziehung von der verkündeten Heilslehre unter Angabe ihres Inhaltes 1 Joh. 1, 5. und ihres Zweckes 1 Joh. 3, 11., sichtbar mit der Tendenz nach der gleichen historischen Fassung, die dem Worte εὐαγγέλιον zu Theil wurde. Das Wort ἄγγελος hat bei den Classikern nur die Bedeutung Bote, Botschafter, selbst dann, wo von Boten der Götter und Göttern als Boten die Rede ist, z. B. Il. 1, 334. Διὸς ἄγγελοι (Herolde), Il. 2, 186. (Iris), Il. 24, 133. (Thetis); eine andere mußte sich aber bei der jüdischen Anschauung ergeben, welche dem Vorsehungsglauben gemäß die höheren, Gott umgebenden Geister als מַלְאָכִים, also als dienende Boten zur Vollziehung seiner Befehle, besonders in Bezug auf den Collectivsohn und einzelne Fromme auffaßte, nämlich die der Engel. In der erstern Bedeutung „Botschafter" kommt das Wort im neuen Testament nur selten, Lukas 7, 24. bei dem mit dem griechischen Sprachgebrauche bekannteren Lukas, Matth. 11, 10. in einem Citate aus Mal. 3, 1., Jak. 2, 25. in einer Beziehung auf die alttestamentliche Erzählung von der die jüdischen Boten beherbergenden Rahab, Hebr. 1, 7., wo das Dienstverhältniß der Engel in polemischer Richtung gegen eine Christus ihnen gleichstellende ebionitische Ansicht stark hervorgehoben wird, bei einer Zusammenstellung mit λειτουργός wohl nicht ohne Rücksichtnahme auf die Grundbedeutung, vor; dagegen steht es an allen übrigen Stellen mit Zurücktretung des Merkmales der Botschaft und Sen-

bung von den höheren Wesen oder Engeln schlechthin. Noch weiter schattirte sich aber der Begriff dieser ἄγγελοι, je nachdem man ihren status verschieden faßte. Der ursprünglichen Kraft des Wortes gemäß nach hellenistischer Fassung wird es schlechthin Bezeichnung für die guten Engel, jedoch heißen sie dann wohl auch in näherer Bestimmung ἄγγελοι τοῦ θεοῦ Matth. 22, 30., vergl. Lukas 12, 8. 9., κυρίου Matth. 1, 20. 24. 2, 19., ἅγιοι Markus 8, 38. Lukas 9, 26.; dagegen wird das Wort nur in Verbindung mit andern, näher bestimmenden Worten auch von bösen Engeln gebraucht; vergl. 2 Kor. 12, 7. ἄγγελος Σατανᾶ, ein Engel des Satan, von dem hier nach gewohnter Vorstellung physische Leiden abgeleitet werden; Offenb. 12, 7., wo ὁ δράκων καὶ οἱ ἄγγελοι αὐτοῦ erwähnt und dann dieser δράκων die Schlange des Paradieses, von der alles physische und geistige Elend ausgeht, ὁ κατηγορῶν αὐτοὺς ἡμέρας καὶ νυκτός, d. h. wohl mittelbar durch Weckung des Sünden- und Schuldbewußtseyns, mit dem Satan identificirt wird; Jud. V. 6. heißen diese ἄγγελοι μὴ τηρήσαντες τὴν ἑαυτῶν ἀρχήν, ihren ursprünglichen Zustand, und ἀπολιπόντες τὸ ἴδιον οἰκητήριον mit Anspielung auf 1 Mos. 6, 2., weßhalb sie, mit ewigen Banden gefesselt, bis auf das Gericht des großen Tages unter der Finsterniß (siehe oben ἄβυσσος) aufbewahrt werden sollen, 1 Petr. 3, 19. Bei den Kirchenvätern, z. B. Barnab. Kap. 9., findet sich auch der Zusatz πονηρός, ebenso wie der τοῦ σατανᾶ Kap. 18.

Einen so recht hellenistischen Charakter trägt die lange, sich an ἅγιος anschließende Wörterreihe. Wir lesen es selbst schon bei Herodot 4, 41. 44., bei Plato, wo man es wohl erwarten kann, nicht aber die von ihm abgeleiteten Wörter. Ist dieß schon charakteristisch, so nicht minder der eigenthümliche Bildungsgang dieses Wortes im jüdisch-christlichen Munde, der gleichsam die innerste Geschichte des jüdischen Volkes, sein allmähliches sittliches Werden abschattet. Man faßte diese Heiligung am äußerlichsten:

a) von der körperlichen Heiligung oder der äußerlichen Reinigung einer Person oder Sache, die man in eine Beziehung zum Heiligen setzte oder, was dasselbe sagen will, weihte (widmete): So gebraucht die Sept. ἅγιος und ἁγιάζειν, ganz so wie קָדוֹשׁ und קִדֵּשׁ, vorzugsweise von der Reinigung der Priester, dann aber auch aller Israeliten, die an dieser äußern Heiligung, dem Analogen der innern, zur letztern heranzubilden waren, und von allen levitisch unrein gewordenen Dingen (2 Mos. 24, 41. 40, 12. 3 Mos. 8, 31. 16, 19.). So gebraucht es auch der auf den levitischen Cultus sich zurückbeziehende Hebräerbrief (9, 13.): „Wenn das Blut von Böcken und Stieren heiliget zur Reinigkeit des Fleisches, d. h. das unrein Gewordene äußerlich weiht." Mit dieser Bedeutung hing, wie die Reinerhaltung mit der Reinigung des Verunreinigten, zusammen

b) die Bedeutung der äußerlichen Absonderung und Abtrennung einer an sich gemeinen Sache von dem gemeinen Gebrauche des gewöhnlichen Lebens zu einem höhern, der Ausscheidung von allem Profanen und Profanirenden zur näheren Verbindung mit dem heiligen (vergl. Matth. 23, 17. 19.): „Was ist größer, das Gold oder der Tempel, der (das in ihm Befindliche) heiligt, d. h. zu einer heiligen, gottgeweihten Sache macht; 2 Tim. 2, 21. σκεῦος ἡγιασμένον; 1 Kor. 7, 14: „es ist der ungläubige Mann in dem Weibe geheiligt, d. h. vermöge ihrer engen Verbindung dem Einflusse der götzendienerischen Gemeinschaft entzogen und unter den der christlichen gesetzt worden. Eben in dieser Beziehung heißen die Christen ἡγιασμένοι schlechthin, die aus der profanen Welt Ausgesonderten und zu Gott in nähere Beziehung Gebrachten (Apg. 20, 32. 26, 18. 1 Kor. 1, 2.), ein Sprachgebrauch, der auch bei den Kirchenvätern wiederkehrt. Ebenso wird ἅγιος gebraucht Apg. 7, 33. ἡ γῆ ἁγία, gottgeweihte Erde, mit Rücksicht auf 2 Mos. 3, 5., τόπος ἅγιος, ὄρος ἅγιον u. s. w.,

ebenso werden die mit Gott in näherem Verkehr stehenden Stammväter der Nation ἡ ἀπαρχὴ ἅγιος Röm. 11, 26., die echt theokratischen Frauen 1 Petr. 3, 5., die Erstgeburt Luk. 2, 23., die Israeliten Jes. 58, 13., die Propheten des alten Bundes 2 Petr. 3, 2. Luk. 1, 70., die Apostel Ephes. 3, 5., als εἰς εὐαγγέλιον ἀφωρισμένοι (vergl. Röm. 1, 1.), die Christen Apg. 9, 13. 32., und zwar wohlgemerkt schlechthin vorzüglich oft in Verbindung mit κλητοί, berufene Heilige, d. h. zum Heil oder der Gemeinschaft mit Christus Berufene, Christus von den Dämonen ὁ ἅγιος τοῦ θεοῦ in noch äußerlichem Sinne Luk. 4, 34. Mark. 1, 24. (anders Joh. 10, 36.) und Gott als der Unvergleichliche, von der Welt Abgesonderte, Einzige ἅγιος Apg. 4, 8. (vergl. Luk. 1, 49., wo ἅγιον τὸ ὄνομα αὐτοῦ sein unvergleichliches, von Allem abgesondertes, Ehrfurcht gebietendes Wesen, wie es sich äußerlich zur Anerkennung bringt, bezeichnen möchte) genannt. Da aber diese äußerliche Heiligung, diese Absonderung und Abtrennung von dem Profanen und Profanirenden nicht ohne innere Heiligung, die äußere Gemeinschaft mit Gott und Christus nicht wohl ohne innere Umwandlung zu denken ist, so entwickelte sich

c) aus dieser Bedeutung die nicht scharf von ihr abtrennbare sittliche Bedeutung der Absonderung von aller Ungesetzlichkeit in Wort und That und noch weiter zurück in der Gesinnung, und somit auch echt christlich die der positiven, nur in der Liebe zum Guten lebenden Heiligung. So heißt Johannes Mark. 6, 20. ein ἀνὴρ δίκαιος καὶ ἅγιος mit Rücksicht auf seine vollendete Legalität; so findet sich ἁγιάζειν im Hebräerbriefe wegen der vorherrschenden Beziehung auf die levitische Reinigung vorherrschend im negativen Sinne von der Entsündigung (Hebr. 10, 10. 14. 29. 13, 12.), dagegen entschieden im positiven Sinne z. B. Röm. 15, 16. wegen des verinnernden Zusatzes ἐν πνεύματι ἁγίῳ, 1 Thess. 5, 23: „er aber, der Gott des Friedens, heilige euch ganz und gar," nämlich innerlich, um zu seinem Frieden zu gelangen. Ebenso Joh. 17, 17:

„heilige sie in der Wahrheit," Bezeichnung des Worin und Womit (vergl. V. 19, 1 Petr. 3, 15.): „den Herrn Christus aber heiliget in euren Herzen" d. h., da von einem an sich heiligen Gegenstande die Rede ist, machet ihn immer mehr für euch heilig, heiliget ihn in euch (vergl. Matth. 6, 9.): geheiligt werde dein Name nämlich in subjectiver Beziehung, er werde immermehr in seiner Heiligkeit erkannt und bekannt. In dieser Beziehung heißen denn nun auch die Christen ein *ἱεράτευμα ἅγιον* 1 Petr. 2, 5., *ἔθνος ἅγιον* 2, 9., *ναὸς ἅγιος ἐν Χριστῷ* Ephes. 2, 21., *θυσία ἁγία* Röm. 12, 1., d. h. das die Idee des Priesterthums, Gottesvolkes, Tempels, Opfers in geistiger Beziehung verwirklichende Priesterthum, Volk ꝛc. Ebenso heißt Christus *ἅγιος παῖς* Apg. 4, 27. und 30., ebenso die Engel wegen ihrer höheren Reinheit Mark. 8, 38. Luk. 9, 26., ebenso Gott als der vor aller ethischen Unreinheit Bewahrende Joh. 17, 11., vorzüglich aber ist es stehendes Epitheton des göttlichen Geistes. Gleicherweise heißen dann auch Sachen heilig, wie z. B. das Gesetz Röm. 7, 11., als Offenbarung des heiligen Gottes, der Glaube *ἁγιωτάτη* Jud. 10., als in vollkommenster Weise Heiligung wirkend, *φίλημα* Röm. 16, 16. 1. Kor. 16, 20., Kuß in heiliger Gesinnung. — Im Besondern ist noch das Neutrum *τὸ ἅγιον* als Subst. hervorzuheben, das wegen der verschiedenen, den Juden und Christen vorzugsweise heiligen Dinge auch eine verschiedene Bedeutung erhielt. Bei den Juden bedeutete *τὸ ἅγιον* alles dem Dienste des Herrn Geweihte, dem profanen Gebrauche Entrückte, also vorzugsweise den Tempel des Herrn mit allem zum Cultus Gehörigen z. B. selbst dem Opferfleische (Ios. Antiq. 3, 6. 4. *ὁ μὲν πᾶς νεὼς ἅγιον ἐκαλεῖτο*), dann im engern Sinne das sogenannte Heilige (Hebr. 9, 2), im engsten das Allerheiligste (9, 3.), auch wohl im sächlichen Superlativ *ἅγια ἁγίων* genannt. Bei den Christen, wo der äußerliche Cultus hinter den innerlichen zurücktrat, bedeutet *τὸ ἅγιον* (Matth. 7, 6.) den geistigen Bau,

die evangelische Lehre, wie denn späterhin in der Kirche τὸ ἅγιον und τὰ ἅγια gewöhnlicher Terminus für die christliche Geheimlehre wurde. — Aehnliches gilt von ἁγιασμός und ἁγιωσύνη; ἁγιότης findet sich nur an zwei Stellen. In der LXX. kommt ἁγιασμός in der Bedeutung der Heiligung des Verunreinigten, der Absonderung von allem Profanirenden zur näheren äußern Verbindung mit heiligen Dingen Ezech. 45, 4. Amos 2, 11. Sir. 7, 31., ebenso wie auch späterhin in der Kirche von der Weihung, Heiligung des Brodes und Wassers vor, im N. T. dagegen nur in der verinnerten sittlichen, bald mehr in vorherrschend negativer, bald mehr in vorherrschend positiver Beziehung. Vorzüglich instructiv ist die Stelle 1 Thess. 4, 4. κ., wo ἁγιασμός erst negativ durch Enthaltung von aller Unzucht, dann positiv durch εἰδέναι τὸ σκεῦος κτᾶσθαι ἐν ἁγιασμῷ καὶ τιμῇ, in Heiligung und sittlicher Achtung, bestimmt und endlich geradezu (V. 7.) in Gegensatz zur ἀκαθαρσία gesetzt wird. Je nach dieser bald negativen, bald positiven Bedeutung tritt das Wort auch in eine verschiedene Beziehung zur δικαιοσύνη, ihr bald vorausgehend, bald folgend. Vorausgestellt finden wir die Heiligung 1 Kor. 6, 11., nachgestellt wird sie 1 Kor. 1, 30., wo Christus unsere Gerechtigkeit und (diese bewahrende) Heiligung nämlich vermittelst des Glaubens und des in ihm empfangenen neuen Lebens, genannt wird (vgl. Röm. 6, 19. 22.); 1 Tim. 2, 15. folgt sie auf die πίστις und ἀγάπη, 1 Petr. 1, 2. wird sie noch näher als ein ἁγιασμὸς πνεύματος, d. h. als eine Heiligung durch den Geist, als eine innerlich durch ihn gewirkte bezeichnet. Ἁγιωσύνη kommt in der LXX. gern in Verbindung mit der Majestät Gottes, der μεγαλοπρέπεια Ps. 144, 5. 95, 6. als Ausdruck seiner Unvergleichlichkeit vor, im N. T. in verinnerter Bedeutung (vergl. Röm. 1, 4.), nach dem Heiligkeitsgeiste, d. h. im Gegensatze zu κατὰ σάρκα nach dem geheiligten Geiste Christi, was durch πνεῦμα ἅγιον und auch durch πνεῦμα ἁγιασμοῦ bei der activen Bedeutung dieses Wortes nicht ausgedrückt

werden konnte. 2 Kor. 7, 1. steht es ganz in gleicher Bedeutung von der in den Christen zu vollendenden Heiligkeit, und noch mit der näheren ethischen Bestimmung ἄμεμπτος ἐν ἁγιωσύνῃ, tadellos in Heiligkeit, 1 Thess. 3, 13.

Ein mit diesem Wortzuge verwandter ist der nicht minder reiche, mit ἁγνός zusammenhängende. Erscheint das Wort ἅγιος auf dem hellenistischen Boden von vorn herein auf sehr äußerliche Dinge, dem Aeußerlichkeitswesen der Theokratie im Judaismus gemäß, bezogen, so aber, daß es mit der Fortentwickelung der Theokratie ein äußeres Moment nach dem andern abstreift, so nimmt dagegen der Entwickelungsgang des Wortes ἁγνός und der von ihm sich ableitenden Wörter gerade die umgekehrte Richtung, indem sich die ursprünglich sinnliche Bedeutung der Reinheit der immer tieferen Anschauung der Reinheit gemäß immer mehr vergeistigt und der Ausdruck öfters nur wie der concretere, bildliche neben ἅγιος herläuft. Es findet sich übrigens schon bei den classischen Schriftstellern im eigentlichen und uneigentlichen Sinne, im letzteren Sinne bei den Tragikern vorzüglich die Stelle von ἅγιος vertretend, ebenso wie das seltenere ἁγνεία (Soph. O. R. 864. φέροντι τὰν εὔσεπτον ἁγνείαν λόγων), ἁγνίζειν (Soph. Ai. 640. λύμαθ' ἁγνίσας, ἁγνῶς (Hes. Op. 338. etc.); jedoch hat es in dem hellenistischen Sprachidiom den eigenthümlichen Bildungsgang genommen, daß es in der LXX. und bei Josephus vorzugsweise von der levitisch-gesetzlichen Reinigung und Reinigkeit, dann aber im N. T. bei dem Eintreten der Religion der Innerlichkeit in die Stelle der Religion der Aeußerlichkeit von der ethischen Reinheit im tiefsten Sinne des Wortes gebraucht wird. So findet sich ἁγνίζειν, was am häufigsten vorkommen möchte, von den gesetzlichen Reinigungen und Lustrationen des Volkes Jos. 7, 13., des Tempels 2 Chron. 29, 5., der Priester und Leviten 4 Mos. 8, 21. 11, 18., der Nasiräer 4 Mos. 6, 3. 21., des zum Cultus Gehörigen 2 Makkab. 1, 33.; so auch im N. T. Joh. 11, 55. in einer auf die levitische Rei-

nigung vor dem Pascha hinweisenden Stelle, Apostelgesch. 21, 24. 26. 24, 18. von der Beobachtung eines alttestamentlichen Ritus, der Uebernahme des Nasiräatgelübdes durch Paulus (eben so an der gleichen Stelle ἁγνισμός), sonst aber stets in der rein ethischen: Jak. 4, 8. ἁγνίσαι καρδίας von der Reinigung der Gesinnung, der Quelle der äußeren Handlungen, im Gegensatz zu diesen, 1 Petr. 1, 22. mit dem Zusatze ἐν τῇ ὑπακοῇ τῆς ἀληθείας zur Bezeichnung des innern Wirkungsgrundes und 1 Joh. 3, 3., wo aus der Hoffnung der künftigen δόξα die der Reinheit Christi nachstrebende Reinigung der Christen abgeleitet wird; 1 Tim. 4, 12. steht ἁγνεία als Drittes neben der Liebe und dem Glauben, 1 Joh. 3, 3. wird Christus ἁγνός, Jak. 3, 17. ἡ ἄνωθεν σοφία, 1 Petr. der Lebenswandel so genannt, 2 Kor. 6, 6. ἁγνότης mit der christlich-religiösen Erkenntniß zusammengestellt. Reinheit, gesetzliche Reinheit, christlich ethische Reinheit ist somit der Stufengang, in welchem die Entwickelung dieses Wortes fortschreitet.

Wir gelangen jetzt zu einer Reihe von Wörtern, denen ein eigenthümliches christliches Element auf den ersten Anblick ganz fremd zu seyn scheint, zu den Wörtern ἀγνοέω, ἀγνόημα, ἄγνοια, ἀγνωσία κτλ., die es aber bei genauerer Betrachtung ebenfalls in sich aufzeigen. Zwar betrifft die modificirte Fassung theilweise noch mehr den Sinn, als die Bedeutung; aber eben dieser Sinn hat sich entweder in dem Worte schon fixirt oder ist in dem Uebergange zu dieser Fixirung begriffen, so daß gerade die Betrachtung dieser Wörter besonderes Interesse darbietet. Schon das den Classikern wohlbekannte ἀγνοέω wird im N. T. gern im tropischen Sinne des innern nicht Kennens, Anerkennens und Erkennens auf ethisch religiöse Gegenstände bezogen: Apostelg. 17, 23. ὃ ἀγνοοῦντες εὐσεβεῖτε; 2 Petr. 2, 12. ἐν οἷς ἀγνοοῦσι, βλασφημοῦντες, „das lästernd, was sie nicht kennen," nämlich das Uebersinnliche, Hebr. 5, 2. τοῖς ἀγνοοῦσι καὶ πλανωμένοις, „den Nichtwissenden und Irrenden in Betreff

der Sünde; entschiedener aber erhält ἀγνόημα, das Nichtgekannte, das Versehen aus Nichtkenntniß in der LXX. eine ethisch legale Beziehung (Sir. 23, 2. 51, 26. 1 Makkb. 13, 39.), die auch im N. T., in dem sich auf den levitischen Cultus beziehenden Hebräerbrief 9, 7. wiederkehrt, wo es von des Volkes Unwissenheitsvergehungen oder Sünden steht, für die der Hohepriester opfert. Ganz stehend ist diese Beziehung auf die unbewußten Verstöße gegen das Gesetz in dem Worte ἄγνοια geworden (vergl. Ezech. 40, 39. 42, 13. 44, 29.), das bei den Classikern schlechthin von der intellectuellen Unwissenheit (vgl. Thuc. 2, 47, 4.), von ärztlicher (Thuc. 3, 4.), bürgerlicher oder auch der ethischen (Plat. Theaetet. 2, 1, 247. ἡ δὲ ἄγνοια, ἀμαθία καὶ κακία ἐναργής) vorkömmt. Im N. T. wird es noch speciell von der religiösen Unwissenheit (vgl. Apostelgesch. 3, 17.) in milder Beurtheilung des Verhaltens der Juden gegen Christus, Apostelg. 17, 30. in gleich milder Beurtheilung des heidnischen Aberglaubens (vgl. Eph. 4, 18. 1 Petr. 1, 14., wo die Leser vor den früheren Begierden in ihrer Unwissenheit gewarnt werden) gebraucht. So bezeichnet auch ἀγνωσία, ἡ, bei den Classikern die Nichtkenntniß weltlicher Dinge (Eurip. Med. 1204. συμφορᾶς ἀγνωσίᾳ, Thucyd. 8, 66, 3. διὰ τὸ μέγεθος τῆς πόλεως καὶ τὴν ἀλλήλων ἀγνωσίαν), gewinnt aber in der LXX. (Weish. 13, 1.) und dem N. T. (1 Kor. 15, 24.) ebenfalls eine religiöse Beziehung und bezeichnet 1 Petr. 2, 15. geradezu den Mangel echter religiöser Erkenntniß oder die aus ihr hervorgegangenen Blasphemien unverständiger Menschen. — Aehnliches gilt auch von dem Worte ἀγοράζω, ich bin auf dem Markte (Thucyd. 6, 51. εἰσελθόντες ἠγόραζον εἰς τὴν πόλιν), treibe dasjenige, was man auf dem Markte treibt, kaufe. So kommt es oft im eigentlichen Sinne in der LXX. und dem N. T. vor, von Speisen Matth. 14, 15., Brod Mark. 6, 36., Kleidern 15, 46 ꝛc., dann aber auch im tropischen mit Rücksicht auf das Erlösungswerk. So 2 Petr. 2, 1.: indem sie den Herrn, der sie gekauft hat,

verleugnen, Offenb. 5, 9. mit der näheren, das Womit und Woraus feststellenden Bestimmung ἐν τῷ αἵματι ἐκ πάσης φυλῆς καὶ γλώσσης καὶ λαοῦ, weßhalb auch Offenb. 14, 3. die Christen geradezu οἱ ἠγορασμένοι ἀπὸ τῆς γῆς und ἀπὸ τῶν ἀνθρώπων (ἀπό involvirt das Merkmal der Abtrennung) heißen. 1 Kor. 6, 20. heißt es ebenso von denselben: ἠγοράσθητε τιμῆς, nämlich dem seines Blutes (vergl. 1 Kor. 7, 23.). Dem Sinne nach kann man übrigens, da die Menschen als Sclaven der Sünde angesehen werden, auch losgekauft übersetzen. — Ebenso wird ἀγρυπνέω, das bei den Alten selten, häufiger dagegen ἄγρυπνος in der eigentlichen Bedeutung schlaflos vorkommt, im N. T. meistens im ethisch-religiösen Sinne gebraucht Ephes. 6, 18. mit εἴς τι zur Bezeichnung des Zweckes, nämlich des Betens; Hebr. 13, 17. mit ὑπέρ τινος zur Bezeichnung des Wofür, nämlich für das Seelenheil der Gemeindeglieder; ἀγρυπνία selbst ist jedoch 2 Kor. 6, 5., wo es neben andern Beschwerden, die das Apostelamt mit sich brachte, aufgezählt wird, eben so wie 2 Kor. 11, 27., wo noch das dabei stehende πολλάκις zu beachten ist, im eigentlichen Sinne zu fassen. Weiter ging der Kirchengebrauch, der die sogenannten Vigilien der Mönche und Geistlichen an höheren Festen, dieses charakteristisch sinnlich-geistige christliche Wachen, so nannte. — Auch das Wort ἀγών, ὁ, das übrigens schon die classischen Schriftsteller bald im eigentlichen, bald im uneigentlichen Sinne anwenden, wird im N. T. auf den Kampf im ethisch-religiösen Sinne bezogen. Hebr. 12, 1. hat das Wort zwar seine eigentliche Bedeutung beibehalten, und zwar wegen des damit verbundenen τρέχειν nach Analogie von τρόχον, δρόμον τρέχειν, die des Wettlaufes, aber auch hier ist es nur Bild für den christlichen Wettkampf. So steht es denn nun auch uneigentlich von dem Glaubenskampf 1 Tim. 6, 12. noch mit dem Zusatze τῆς πίστεως (genit. obi.), 2 Tim. 4, 7. dagegen ohne denselben. Bei Paulus kommt es, wenn auch

nicht vom Glaubenskampfe, doch von dem christlichen Leidenskampfe in äußerer und innerer Beziehung vor; so Phil. 1, 30: „indem ihr denselben Kampf habet, den ihr an mir sehet und jetzt an mir höret, wegen des damit verbundenen *πάσχειν ὑπὲρ αὐτοῦ* vom äußern Leidenskampfe (vergl. 1 Thessal. 2, 2.), Kol. 2, 1: „welchen großen Kampf ich um euch habe", dagegen von dem innern Kampfe mit dem hervortretenden Merkmale des geistigen Bangens und Sorgens. Wie *ἀγών* und in Verbindung mit demselben findet sich übrigens auch das Verbum *ἀγωνίζεσθαι* in den Pastoralbriefen und in den paulinischen ganz in der nämlichen Bedeutung. — Wir schließen diesen Cyclus von Worten mit *ᾄδειν*, das, unzählige male bei den Classikern vorkommend, in der LXX. ebenso wie *ᾆσμα* speciell vom heiligen (vergl. 1 Chron. 15, 27. Ps. 47, 1. 6.) und dann auch schon vom innern Lobgesange, der innern dankbaren, religiös-lyrischen Gemüthsstimmung (vergl. Hos. 7, 2.) gelesen wird. Diese Bedeutungen sind denn nun auch die gewöhnlichen im N. T. Offenb. 5, 9. 14, 3. ist *καινὴ ᾠδή* der christliche Hymnus, die *ᾠδὴ τοῦ ἀρνίου* (vergl. 15, 3); Ephes. 5, 12. steht es von dem innern Lobgesange oder dem innern gehobenen Dankgefühle neben dem äußern, wie der Zusatz *τῇ καρδίᾳ* zur Bezeichnung des Worin und Womit, das auf dem geistigen Gebiete in einander fließt, zeigt; ebenso Kol. 3, 16., wo das noch vorausgesetzte *ἐν χάριτι* die dankbare christliche Gemüthsstimmung als das Motiv dieser innern Hymnen bezeichnet.

Eine ganz fest stehende christliche Bedeutung tritt uns in den Wörtern *ἀδελφός* und *ἀδελφή* entgegen, deren Geschichte übrigens ganz parallel mit der der Wörter *πατήρ* und *υἱός* läuft und somit einen tiefen Blick in das innere Leben des Christenthums werfen läßt. Bezeichnen sie zunächst den Bruder und die Schwester im engern und weitern Sinn, dann nach hebräischem Sprachgebrauche die nahen

Verwandten überhaupt und in immer weiter zurückschreiten= der Verallgemeinerung oder erweiterter Fassung der gleichen Abstammung die gleichen Stammgenossen, Volksgenossen, nicht ohne Beziehung auf das die Juden neben dem physischen verknüpfende theokratische Band, endlich in der weitesten den Menschen als Mitglied der großen einen Familie, so auch mit gänzlicher Beseitigung des Merkmales der gleichen physischen Abstammung Sinn= und Geistesverwandte und zwar speciell die im Glauben an Christum und mit Christus eng Verknüpften, die Mitglieder der Christusfamilie. Erscheint dieser Sprachgebrauch schon durch Christus selbst angebahnt (Matth. 12, 50. Mark. 3, 5. Matth. 25, 41.), so findet er sich vollständig ausgeprägt in der Apostelgeschichte und den Briefen (vergl. Apg. 11, 1. 15, 23. 27. Röm. 8, 29. 1 Kor. 6, 16. 7, 14. 15. 9, 5. Kol. 4, 15. Phil. 1, 2. 1 Tim. 5, 1. Jak. 2, 15 ꝛc.). Auch ἀδελφότης, ἡ, das in der LXX. 1 Makkab. 12, 10. und 17. die Brüderschaft verbundener Völker bezeichnet, steht im N. T. ganz in gleicher Weise von der Brüderschaft der in Christus Verbundenen, der Gemeinschaft der Gläubigen. So 1 Petr. 2, 17: liebet die Brüderschaft = alle Gläubigen; 1 Petr. 5, 9. „eure Brüderschaft in der Welt," nämlich der ungläubigen. Die Kirchenväter gebrauchen dieses Wort sehr oft, z. B. Chrysost. und Basil. d. Gr. ebenso wie ἀδελφός und ἀδελφή, die mit dem sich ausbildenden Klosterleben selbst noch eine speciellere christliche Bedeutung erhielten.

Wir schließen mit diesen, somit fast alle Wörter, wie wir sie von vorn herein in dem Lexikon lesen, betreffenden Belegen für unsern Satz, um noch Platz für einige andere Bemerkungen zu behalten, von denen die erste die aufzunehmenden Realien betrifft. Wird auch ein sprachliches Lexikon sich nicht zu einem Reallexikon erweitern dürfen, so möchte doch schon insofern eine völlige Ausscheidung der Realien aus

N. T. wird Adam nach der bekannten Erzählung der Genesis 1) als der erste Mensch schlechthin (Luk. 3, 38. Jud. 14.), dann in Gehorsamsermahnungen an die Weiber als der vor dem Weibe Gebildete (1 Tim. 2, 13.), und in demselben Lehrinteresse als der nicht, wie das Weib, Verführte (2, 14.), endlich in einem erweiterten Gesichtskreise als Antitypus von Christus, als der an der Spitze der sündigen, dem Tode verfallenen, Christus als der an der Spitze der erlösten, dem Leben neu gewonnenen Menschheit Stehende (Röm. 5, 12ff. 1 Kor. 15, 22.) erwähnt. Hiermit steht in Verbindung die sich an 1 Mos. 2, 7. und an die Etymologie des Wortes anlehnende, aber nur relativ zu fassende persönliche Entgegensetzung Adams als eines aus Erde gebildeten, psychisch lebendigen Erdenwesens und Christi als des wegen seiner himmlischen Herkunft mit einem höheren Geistesleben, einer himmlischen, die ganze menschliche Natur vergeistigenden Kraft Begabten (1 Kor. 15, 45.), die zur näheren Beleuchtung des charakteristisch Differirenden beider Entwickelungsreihen benutzt wird. In Bezug auf diese typische Fassung heißt Adam auch ὁ πρῶτος, Christus ὁ δεύτερος oder ὁ ἔσχατος, d. h. der am Ende dieses Weltalters (καιρὸς ἔσχατος ἔσχατα τῶν χρόνων, ἐσχάται ἡμέραι) ins Daseyn Getretene.

Ἄβελ, ὁ, indecl., wohl von dem arabischen אבל, graminis humore irrigatus est, woher auch אָבֵל, Grasplatz, Aue, ein im alten Testamente oft vorkommender Name einzelner Oerter, 1 Kön. 15, 20. 2, 15. 29. (so wenigstens am wahrscheinlichsten nach der Analogie des Namens Kain, der diesen als Ackerbauer, als Erfinder des Pflugs bezeichnet), war der zweite Sohn Adam's, Schäfer, Bruder Kain's, des Ackerbauers, wie es 1 Mos. 4, 2. ausdrücklich heißt. Er brachte, wie jener von den Früchten des Feldes, so von den Erstlingen der Heerde dem Herrn ein Opfer dar (V. 4.), das diesem wohlgefiel, weil er sich als gut bewährt hatte, eben deßhalb aber von seinem Bruder aus Neid und Haß erschlagen wurde. Auf der tieferen ethischen, mit den zwei Hauptgattungen der menschlichen Lebensweise nicht ohne

Rücksicht auf das Hirtenleben der Patriarchen in Verbindung gesetzten Bedeutung dieser Erzählung beruht nun ihre häufige Benutzung im N. T. Abel heißt κατ' ἐξοχὴν ὁ δίκαιος Matth. 23, 35. Hebr. 11, 3., seine ἔργα δίκαια (1 Joh. 3, 12.), sein Mord aber wird als die Spitze des an die Stelle der Bruderliebe tretenden Hasses und des damit zusammenhängenden Hasses gegen das Gute überhaupt (1 Joh. 3, 12.), als die erste furchtbare Blutschuld, die Menschen auf sich geladen (Matth. 23, 35. Luk. 11, 51.), dargestellt.

Ἀβραάμ, ὁ, indecl., von רָהָם, arab. رُهَامٌ große Zahl, Menge, also Vater der Volksmenge, אַב־הֲמוֹן גּוֹיִם so von 1 Mos. 17, 5. an, nachdem ihm eine große Nachkommenschaft versprochen worden, bis dahin immer אַבְרָם genannt, Vater der Aramäer oder Erzvater Aram's, als solcher nach der Verheißung Vater der Völkermenge. Er war Sohn Tharah's (1 Mos. 11, 27., vgl. Luk. 3, 34.), der ihn nebst Lot von Ur in Chaldäa, um ins Land Kanaan zu ziehen, nach Haran (Stadt in Mesopotamien im engeren Sinne) führte (11, 31.), von wo aus er dem Gebote des Herrn gemäß nach Kanaan zog (12, 1 ff.). Abweichend hiervon legt die Apostelgesch. (7, 3.) den Befehl des Herrn vor den Auszug nach Haran, indem sie dieß ausdrücklich hervorhebt und aus den sonst treu beibehaltenen Worten des göttlichen Gebotes die wegläßt, welche sich auf das Ausscheiden aus dem Hause seines bis Haran mitgezogenen Vaters beziehen. Diese Differenz erklärt sich aus dem theokratischen Streben, diese ganze hochwichtige Reise unter göttliche Leitung zu stellen, dem auch die Stelle 15, 7. entgegenkam. Außerdem soll nach der Apg. 7, 4. die Auswanderung nach dem Tode seines Vaters in Haran erfolgt seyn, während Abraham nach 1 Mos. 12, 4. im 75. Lebensjahre nach Kanaan einwanderte, also seinen Vater, der ihn 70 Jahre alt (vgl. 11, 26.) erzeugt haben soll, im 145. Lebensjahre, 60 Jahre vor seinem Tode im 205. Jahre, verlassen haben muß.

Auf diese ebenfalls dem theokratischen Decorum mehr entsprechende Annahme ward man leicht durch den Umstand geführt, daß unmittelbar auf den (proleptisch erwähnten) Tod des Tharah des göttlichen Gebotes an Abraham, nach Kanaan auszuwandern (12, 1.), gedacht wird, die sich ohnedieß nur mittelbar hierauf beziehende Angabe aber 11, 26., daß Tharah 70 Jahre alt Abram, Nahor und Haran gezeugt habe, bei ihrer Unbestimmtheit keine entschiedene Einsprache einlegte. Abraham gehorchte übrigens der göttlichen Weisung, ohne das Land zu kennen und ein Besitzthum dort erhalten zu haben (Hebr. 11, 8. Apg. 7, 5.), ja ohne Kinder zu besitzen (Apg. 7, 5.). Durch die Befreiung Lot's aus den Händen mehrerer asiatischen Könige, gesegnet bei seiner glorreichen Rückkehr von dem die höheren Verheißungen gleichsam in menschlicher Zunge aussprechenden Priesterkönig von Salem, Melchisedek, dem er hochachtungsvoll den Zehnten von Allem gibt (1 Mos. 14, 18 ff.), gewinnt er aber zunächst bald festen Fuß im Lande. Nachdem ihm ferner schon Hagar, die ägyptische Magd der Sara, unter Verheißungen den Ismael geboren hatte (16, 1 ff.), erfüllte sich auch auf Erneuerung des Bundes und der Verheißungen und auf Einsetzung des Zeichens dieses Bundes am Fleische, der Beschneidung, der zweite Theil der Verheißung durch die Schwangerschaft der Sara und die Geburt Isaak's (21, 2.), auf den der besondere theokratische Segen (21, 12.), wie später von diesem auf Jakob, den Vater der 12 Stammhäupter der israelitischen Nation, überging (27, 29. 28, 4.). Trotz aller an seine Geburt geknüpften Verheißungen ist aber Abraham doch bereit, denselben dem Herrn auf sein Verlangen zum Opfer darzubringen, worauf der Herr bei sich selbst schwört, weil er solches gethan, die Verheißungen auf die herrlichste Weise zu erfüllen (22, 16.).

Das Verhältniß, in welchem Abraham zu Gott stand, war hiernach ein rein kindliches, auf der einen Seite sich

erwahrend durch stets wachende Leitung und Führung, ermunternde Verheißung und Erfüllung, ernste Gehorsamsforderung und Erprobung, auf der andern durch gläubiges Vertrauen, dankbare Liebe und treue Gehorsamsleistung bis zur Opferung des einzigen Sohnes, ein Vorbild des christlichen Kindes-, Glaubens- und Liebesverhältnisses. In dieser Hinsicht wird denn nun auch, abgesehen von den Beziehungen auf ihn als den Stammvater der israelitischen Nation Matth. 1, 1. Joh. 8, 33., auf das Werthvolle 2 Kor. 11, 22. Röm. 9, 4. ff., aber auch auf die Ueberschätzung der fleischlichen Herkunft von ihm Matth. 3, 9. Luk. 3, 8. Röm. 9, 6. ff., ganz besonders seiner als des φίλος θεοῦ Jakob. 2, 23., wie umgekehrt Gott eben deßhalb auch ein Gott Abraham's, Isaak's und Jakob's heißt (Matth. 22, 32. Mark. 12, 16.), gedacht. Im Speciellen ist hiernach in einer den Hebraismus und Christianismus sich nahe stellenden tiefern Anschauung von seinem vorbildlichen kindlichen Glauben, durch den man allein in eine wahre Lebensgemeinschaft mit ihm trete (vgl. Röm. 4. Gal. 3, 5—10. Hebr. 11, 8 ff.), von seinem (aus dieser Gesinnung hervorgegangenen) gottwohlgefälligen Thun (Jakob. 2, 21 ff. Joh. 7, 40.), besonders der Opferung Isaak's, als der Spitze resignirender Gehorsamsleistung, dann aber auch von den ihm gewordenen, vielfach bekräftigten, auf Isaak und Jakob nach göttlichem Wohlgefallen übergetragenen Verheißungen (Luk. 1, 55. 73. Röm. 9, 7—13. Apg. 3, 25.), endlich noch von der ihm nach dem Tode zu Theil gewordenen höheren Beseligung (Luk. 16, 23.) die Rede. Hiermit hängen auch die zwei etwas eigenthümlich lautenden Stellen zusammen, Hebr. 7, 1 ff., wo im Interesse des höhern Priesterthumes Christi sein Zusammentreffen mit dem ihn ebenfalls segnenden, wie es scheint, dort ihm ziemlich gleich gestellten Priesterkönig Melchisedek erwähnt wird, und Joh. 8, 58., wo ihm mit Rücksicht auf die Verheißungen ein sehnsuchtsvolles Schauen in die Zukunft, ein Frohlocken, „daß

er den Tag Christi schauen sollte," und dann auch ein **wirkliches** Schauen und sich Freuen bei dem ihm besonders zustehenden fortdauernden Interesse an den Schicksalen seines Volkes (Luk. 16, 19.) ertheilt wird.

Ἄγαρ, *ἡ*, nom. propr., leitet der Apostel Paulus Gal. 4, 24. vom arab. חֲגַר, lapis, rupes (nicht mons) ab. Abgesehen aber davon, daß dann der Name חָגָר und nicht הָגָר lauten sollte, da ח und ה selten wechseln, so sollte man bei der ägyptischen Magd (1 Mos. 16, 3.), wenn überhaupt einen fremden, eher einen ägyptischen Namen erwarten. Es möchte also vielmehr von גֵּר, fem. גֵּרָה, הַגֵּרָה, abg. הָגָר (Jos. *ἀγάρα*, *ἡ*, Antiq. 1, 12, 3.), also die Fremde, entgegengesetzt der אֶזְרָח 2 Mos. 12, 9., abzuleiten seyn. So hieß die ägyptische Magd bei ihrem Eintritt in den hebräischen Dienst. Paulus kam aber auf seine Ableitung, weil er in einem gewissen dunkeln hermeneutischen Gefühle eine Rechtfertigung für seine allegorische Erklärung oder für seine Fassung der Sara und Hagar als Typen des Bundes der Freiheit und der Sclaverei oder der auf dem Berg Sinai gegebenen Gesetzesreligion geben wollte. Dieser Nachweis würde aber selbst dann mißglückt seyn, wenn seine Ableitung, zu der ihn die während seines Aufenthaltes in Arabien öfters gehörte Bezeichnung des Sinai als des Berges oder Felsens *κατ᾽ ἐξοχὴν* veranlassen konnte, sprachlich richtig wäre. Es fände sich dann immerhin nur eine Tonähnlichkeit der Wörter, ohne die bestimmte gleiche Beziehung auf die hier in Frage kommende Sache, vor; dieser Nachweis reichte jedoch bei der damaligen, es in diesen Puncten nicht so genau nehmenden Erklärungsweise vollkommen zu. — Wir fügen noch als ein Wort mit griechischer Ableitung *Ἄγριππας* von *ἄγριος* und *ἵππος*, wie *Φίλιππος*, *Ἀρίστιππος* bei. Die Endung *ας* erklärt sich aus der Zuneigung des spätern Sprachgebrauches zu den Endungen *ης* und *ας*, z. B. *τετράρχης*, *πατριάρχης*, *Ἐπαφρᾶς*, *Στεφανᾶς*; die Sitte, Thiernamen mit einem be-

zeichnenden Beiwort auf Personen übergetragen, kehrt bei allen Völkern wieder. Es kommen übrigens zwei Persönlichkeiten dieses Namens im N. T. vor: 1) Herodes Agrippa, Enkel Herodes des Großen und Sohn des Aristobulus und der Berenice, der von Caligula die Tetrarchien des Philippus und Lysanias (37), die des Herodes Antipas (40) und endlich auch noch Samaria und Judäa von Claudius (41) erhielt, also über ganz Palästina, wie sein Großvater, herrschte (Ios. Antiq. lib. 18, 8 seqq. de bell. Iud. II, c. 18.). Nach Apg. 12, 1. ließ er Jakobus den Aeltern zur Zeit einer Hungersnoth und Petrus ins Gefängniß werfen, *ἰδὼν*, wie es heißt, *ὅτι ἀρεστόν ἐστι τοῖς Ἰουδαίοις*, ja auf seine Entweichung die Wächter zur Hinrichtung hinwegführen. Es stimmt dieses Motiv ganz mit der von ihm gegebenen Charakteristik des Josephus, als einem nach der Volksgunst strebenden Fürsten, überein (Ios. Antiq. 19, 7.). Darauf soll er sich nach Cäsarea gewendet und auf eine Bitte der Tyrier und Sidonier um Frieden an einem bestimmten Tage in königlicher Kleidung öffentlich vor dem Volke zu ihnen gesprochen haben, worauf hin das Volk, wohl durch den äußeren Glanz, wie seine Worte berauscht, *θεοῦ φωνὴ καὶ οὐκ ἀνθρώπου* gerufen, er aber auf die hingenommene Huldigung von einem Engel Gottes geschlagen und von einer tödtlichen, von Würmern herrührenden Unterleibskrankheit ergriffen worden seyn soll. Hiermit übereinstimmend berichtet nun Josephus, daß Herodes sich kurz vor seinem Tode nach Cäsarea begeben, dort Kampfspiele zu Ehren des Claudius gefeiert, am zweiten Tage derselben ein Gewand ganz von Silber angezogen, worauf ihm die bezeichnete Huldigung von Schmeichlern zu Theil geworden, auf die hin derselbe eine Eule, die er als Unglücksbotin angesehen, über seinem Haupte sitzen gesehen und in der That sogleich heftige gastrische Schmerzen gespürt haben soll, an denen er nach fünf Tagen i. J. 44 gestorben (Ios. Antiq. 19, 8.). Die

Erzählung des Josephus trifft somit in den wesentlichen Puncten, der Reise nach Cäsarea, dem prunkvollen Auftreten daselbst, der darauf sich beziehenden Schmeichelei und der plötzlich erfolgten Unterleibskrankheit, mit der des Lukas zusammen; nur hat Lukas die Bestimmung über die Zerwürfnisse mit den Sidoniern und Tyriern unter sehr speciellen geschichtlichen Angaben voraus, die sehr passend sein glänzendes Auftreten motiviren, während Josephus näher die im Sonnenglanze prächtig strahlende Kleidung beschreibt, und vertauscht die ominöse Eule mit der alttestamentlichen Vorstellung von der höhern diese Krankheit bewirkenden Ursache (2 Kön. 19, 35.), die nach den Volksvorstellungen etwas näher bestimmt worden zu seyn scheint (2 Makkab. 9, 5. 9.). 2) Herodes Agrippa, der zweite Sohn des vorigen, der aber wegen seiner Minderjährigkeit nicht Nachfolger seines Vaters wurde, jedoch schon i. J. 48 (Ios. Ant. 20, 3.) Chalcis, worüber bis dahin seines Vaters Bruder geherrscht hatte, nebst dem Oberaufsichtsrecht über den Tempel zu Jerusalem und die Priester, 53 (Ios. Antiq. 20, 5.) anstatt Chalcis die Tetrarchie des Philippus und Batanäa, Trachonitis mit Abila, 55 endlich im ersten Jahre des Nero noch einen Theil von Geliläa erhielt. In der Apg. 25, 13. erscheint er in der Begleitung der Berenice, seiner Schwester, bei Festus, der im Jahre 53 Statthalter des jüdischen Landes wurde, um ihn zu begrüßen. Bei dieser Gelegenheit theilt dieser die ihm dunkle Angelegenheit des von den Juden so bitter verfolgten Paulus mit, für die er sich auch interessirt. Dieß ist ganz dem von Josephus über den anstößigen Aufenthalt der Berenice bei Herodes (Antiq. 20, 7.), über das Verhältniß des Herodes zu dem mächtigen Statthalter, über seinen Charakter als Oberaufseher des jüdischen Cultus Mitgetheilten angemessen. Die Verhandlung der paulinischen Angelegenheit vor Herodes selbst aber mit seinem entschiedenen Urtheile, dem Urtheile der obersten sachkundigen Behörde, daß Paulus

kein Gesetzesabtrünniger sey, fügte sich als Siegel der ganzen frühern geschichtlich-apologetischen Darstellung zu gut in den Pragmatismus der Apostelgeschichte ein, als daß sie Lukas nicht hätte benutzen sollen.

Noch möchten wir es schließlich vorzüglich rügen, daß kein einziger neutestamentlicher Lexikograph trotz des Vorausganges der griechischen Lexikographen und fast aller neueren Exegeten es über sich gewinnen konnte, die lateinische Sprache mit der Muttersprache zu vertauschen. Je mehr man sich in neuerer Zeit gedrängt sah, bei der Exegese auf eine tiefere Begriffs- und Gedankenentwickelung einzugehen, desto mehr mußte man sich mit der für solche Entwickelung zu armen lateinischen Sprache in Verlegenheit befinden. Man gab sie deßhalb ganz auf; die neutestamentlichen Lexikographen allein zogen auf dem gewohnten Wege fort. Es ist dieß um so mehr zu bedauern, als unsere Sprache neben ihrem Reichthume auch eine Elasticität besitzt, die sie mehr als irgend eine andere zur treuen Wiedergabe eines fremden Sprachmaterials, besonders aber wiederum des griechischen befähigen möchte. Man nehme nur die neutestamentlichen Lexika zur Hand und wird finden, daß man bei recht scharfen Bestimmungen doch zu der sich wegen ihrer Vernachlässigung gleichsam selbst rächenden deutschen Sprache seine Zuflucht nimmt. Ueberhaupt sollte man aber bei jedem Lexikon den Gebrauch einer vermittelnden Sprache vermeiden. Hat man auch in der vermittelnden Sprache die Bedeutung so scharf als möglich bestimmt vor sich, so doch noch nicht in der Muttersprache, die erst nach langem erneuerten Suchen gefunden werden dürfte. Ganz wird sich außerdem bei der Uebertragung eines Sprachmaterials in eine fremde Sprache nie eine Umstellung, Verengerung und Erweiterung der Bedeutungen vermeiden lassen, die sich bei einer doppelten Uebertragung doppelt wiederholen wird, wenn man nicht aufs Neue durch eine Umstellung des Umgestellten, durch Veren-

gerung des Erweiterten und Erweiterung des Verengerten nachhilft. Ohne solche nutzlose und verwirrende Querzüge möchte es deßhalb wohl an sich und den Anforderungen der Zeit gemäßer seyn, den griechischen Sprachschatz unmittelbar in den deutschen umzusetzen, gewiß eines der ersten Verdienste, welches sich jetzt ein neutestamentlicher Lexikograph erwerben kann.

Gedanken und Bemerkungen.

1.

Exegetische Erörterungen

vom Oberkirchenrath D. Bähr in Karlsruhe.

I.

Mark. 9, 49. 50.

49. *Πᾶς γὰρ πυρὶ ἁλισθήσεται, καὶ πᾶσα θυσία ἁλὶ ἁλισθήσεται.* 50. *Καλὸν τὸ ἅλας· ἐὰν δὲ τὸ ἅλας ἄναλον γένηται, ἐν τίνι αὐτὸ ἀρτύσετε; ἔχετε ἐν ἑαυτοῖς ἅλας, καὶ εἰρηνεύετε ἐν ἀλλήλοις.*

So viele Erklärungen dieser von allen Auslegern als dunkel und schwierig anerkannten Stelle auch schon versucht worden sind a), dürfte doch ein neuer Versuch nicht überflüssig seyn, insofern nämlich gerade ein Hauptpunct, das Salzen des Opfers, die Erörterung, welche durchaus nothwendig ist, nicht in dem Maße gefunden hat, wie er sie verdient.

Vor Allem ist die Frage zu beantworten, ob überhaupt und in welchem Zusammenhang die Stelle mit dem Vorhergehenden stehe. Alle, insbesondere die neueren Aus-

---

a) Eine kritische Uebersicht der ältern und neuern Deutungen findet sich bei Fritzsche, Comment. in Evang. Marci pag. 397—411.

leger stimmen darin überein, daß die Schlußworte εἰρηνεύετε ἐν ἀλλήλοις auf V. 33. zurückweisen, wo erzählt wird, daß die Jünger mit einander in Streit kamen, wer der Größeste unter ihnen sey. Dieser Streit veranlaßte den Erlöser, ein Kind in ihre Mitte zu stellen, um durch ein lebendiges Beispiel ihnen zu Gemüth zu führen, daß in seinem Reiche nicht Selbsterhebung, sondern Selbsterniedrigung, das sich Herunterhalten zu den Niedrigen und Kleinen groß mache. Daran knüpft sich dann seine weitere Ermahnung oder Warnung, den Kleinen und Geringen weder durch Wort noch That (namentlich wohl nicht durch Selbsterhebung und Stolz) Anstoß oder Aergerniß zu geben. Und von diesem Andern nicht zu gebenden Anstoß kommt er auf den Anstoß, den man sich selber gibt, oder den man nehmen kann, der aber um jeden Preis zu vermeiden sey. So knüpft er an die Aufforderung zur Selbsterniedrigung und Demüthigung die andere zu der davon unzertrennlichen Selbstverleugnung, Hingabe und Aufopferung selbst des Theuersten. Es steht somit, wie man auch ziemlich allgemein anerkennt, Alles von V. 33. bis 48. in, wenn auch nicht strictem, so doch immerhin unverkennbarem Zusammenhang. Wenn nun hierauf unsere mit γάρ anknüpfende Stelle folgt und mit den auf V. 33. sichtbar rückblickenden Worten: εἰρηνεύετε ἐν ἀλλήλοις, schließt, so ist nichts natürlicher, ja nothwendiger, als auch die zwischen inne liegenden Sätze von πᾶς — ἐν ἑαυτοῖς ἅλας in den bisherigen Zusammenhang zu ziehen, so daß sie demnach nicht abgerissene, ganz allgemeine Sentenzen enthalten, sondern sich eben so gut wie Alles, was vorangeht, und wie namentlich das den ganzen Abschnitt von V. 33. an abschließende εἰρηνεύετε, auf die Jünger beziehen. Dazu kommt noch, daß der Satz: καλὸν τὸ ἅλας· ἐὰν τὸ ἅλας κ. τ. λ., bei den andern Synoptikern (Matth. 5, 14. Luk. 14, 34.), wenn auch in ganz anderm Zusammenhang, doch sehr bestimmt den Jüngern gilt, so daß man schon von vorne herein geneigt wird, ihn auch hier auf sie zu beziehen.

Es bliebe somit ohnehin nur der Satz: πᾶς γὰρ — — ἁλὶ ἁλισθήσεται übrig; allein daß dieser nicht abgerissen gefaßt werden soll, zeigt, wie schon bemerkt, das anknüpfende γάρ. Wir sind also durch den Zusammenhang, wenn nicht gezwungen, so doch gerechtfertigt, unsere Stelle nicht als schlechthin allgemeine Sentenz zu fassen, sondern als zunächst an die Jünger und gegen ihre tadelnswerthe Stimmung gerichtete Rede des Herrn.

Gehen wir nun an die Auslegung selbst, so wird beim Ueberblick über V. 49. Jeder, wie er auch die einzelnen Worte fassen mag, im Allgemeinen zugeben, daß der Hauptgedanke desselben in dem Salzen des Opfers, welches als ein bedeutsamer Act vorausgesetzt wird, enthalten ist. Es muß sich daher zunächst um das richtige Verständniß dieses Hauptgedankens handeln, d. h. um die Bedeutung, welche der Redende jenem Ritus beilegte, resp. hier voraussetzte. — Daß die Worte καὶ πᾶσα θυσία ἁλὶ ἁλισθήσεται aus 3 Mos. 2, 13: καὶ πᾶν δῶρον θυσίας ὑμῶν ἁλὶ ἁλισθήσεται, entlehnt sind, lehrt der Augenschein und wird von Niemand bestritten. Die gedachte Gesetzesstelle fährt aber unmittelbar darauf so fort: οὐ διαπαύσετε ἅλας διαθήκης κυρίου (מֶלַח בְּרִית אֱלֹהֶיךָ) ἀπὸ θυσιασμάτων ὑμῶν, und gibt damit selbst die Bedeutung des fraglichen Ritus im Allgemeinen dahin an, das Salz beim Opfer bezeichne den Bund Jehova's mit Israel. Daß nun diese Bedeutung und keine andere an unserer Stelle vorausgesetzt wird, liegt in der Natur der Sache. Denn der, welcher die Worte des Gesetzes so genau anführt, kannte auch die sich unmittelbar anschließende Erklärung derselben und legte dieser natürlich die nämliche Autorität bei, als dem Gebote selbst; nicht minder mußte er bei denen, zu welchen er jene Worte sprach, voraussetzen, daß sie die im Gesetze sogleich folgenden Worte kannten und somit dem Ritus des Salzens die Bedeutung beilegten, welche ihm das von ihnen für göttlichen Ursprungs gehaltene Gesetz selbst ausdrücklich zuschreibt.

Damit nun fällt schon gleich die Auffassung unseres Verses weg, welche dem Salzen des Opfers die Bedeutung des Würzens gibt und den Ursprung des Ritus in der grob anthropomorphistischen Vorstellung findet, Gott dürfe so wenig als die Menschen etwas Ungesalzenes genießen, vielmehr sey bei der Speise, die man ihm darbringe und vorsetze, das Salz ebenso Bedürfniß wie bei jeder, die man, wenn sie genießbar seyn solle, Menschen auftische a). Angenommen, aber nicht ganz zugegeben, daß solche Vorstellungen im Heidenthum gangbar gewesen, so ist doch nichts gewisser, als daß das mosaische Gesetz nichts von ihnen wußte. Die ausdrückliche Erklärung, es sey Salz des Bundes Gottes, schließt diese Vorstellungen geradezu aus; sodann wird unmittelbar vor dem Gebot des Salzens das Verbot des Sauerteigs bei den Speiseopfern gegeben (V. 11. 12.), und doch ist's gerade der Sauerteig, der das Brod erst schmackhaft und angenehm zu genießen macht; die Brode, welche, obwohl als Erstlinge dem Herrn geweiht, von den Opfernden gegessen wurden, durften gesäuert seyn, allein die, welche auf den Altar kamen und eigentliche Opfer waren, mußten in allen Fällen ungesäuert bleiben. Daraus folgt unwidersprechlich, daß, so wenig das Schmackhaft- und Genießbarmachen das Verbot des Sauerteigs hervorrief, eben so wenig das damit verbundene Gebot des Salzens in der Schmackhaftigkeit seinen Grund hatte.

Allein die vom Gesetz selbst angegebene Bedeutung, wonach das Opfersalz Salz des Bundes Gottes ist, reicht als zu allgemein noch nicht hin, um unsern V. 49. gehörig aufzuhellen. Dieß wird erst der Fall seyn, wenn sich uns ergeben hat, warum denn das Salzen diese Bedeutung hat, und wie so es sie haben konnte. Hierauf leitet uns 4 Mos. 18, 19. und 2 Chron. 13, 5., wo בְּרִית מֶלַח, d. i. Salzbund, unbestritten nach dem Zusammenhang so viel heißt als un-

a) Vergl. de Wette, exegetisches Handbuch I, 2. S. 189.

auflöslicher, unzertrennlicher, niemals aufhörender, sondern ewig bestehender Bund. Daß man einen solchen Bund gerade als Salzbund bezeichnete, rührt natürlich daher, weil das Salz das specifische Mittel gegen Auflösung, Fäulniß und Verwesung ist und vor dem Auseinanderfallen und Auseinandergehen bewahrt. Es gilt daher bis heute im Orient als Symbol des Zusammenhaltens, der Freundschaft, des Bündnisses überhaupt. Beim Opfer aber wird es ausdrücklich für Bezeichnung des Bundes Gottes mit Israel erklärt, welcher Bund seinem Wesen und Zweck nach Bund der Heiligung war. Gott hat nämlich Israel aus allen Völkern erwählet und zu seinem Volk gemacht, um es zu heiligen, er ist daher diesem Volke gegenüber der Heilige, und das auserwählte Volk ist den andern Völkern gegenüber das heilige Volk; Inhalt und Grundlage des Bundes lautet: „Ihr sollt heilig seyn, denn ich bin heilig." Ganz besonders tritt dieser Zweck im Cultus, welcher das Bundesverhältniß immer wieder von Neuem anknüpft oder es in Kraft erhält, hervor; namentlich bildet er die Grundidee des Actes, welcher die Seele des ganzen Cultus ist, nämlich des Opfers. Zum Symbol dieses Heiligungsbundes eignete sich nun das Salz um so mehr, als das, was es zum Symbol des Bundes überhaupt macht, nämlich seine die Auflösung und das Zerfallen verhütende Kraft, darin besteht, daß es alles Faulende und darum Unreine wegätzt; seine erhaltende, zusammenhaltende oder zusammenbindende Kraft beruht darauf, daß es alle Corruption, allen Stoff und Keim der verunreinigenden Verwesung wegnimmt; mit der erhaltenden Kraft verbindet es die reinigende. Insofern nun bei den Hebräern der Begriff der religiösen Reinheit mit dem der Heiligkeit theils ganz zusammenfällt, theils ihn bedingt, so war das Salz beim Opfer das natürliche Symbol des Heiligungsbundes; es gab dem Opfer, das schon an und für sich die Herstellung des gestörten Verhältnisses zu Jehova, dem Gott Israels, d. i. dem Heiligen, bezweckt,

nigende Kraft hat, so konnte sogar gesagt werden: „mit Feuer taufen." Ganz ebenso verhält es sich mit dem Ausdruck: „mit Feuer salzen," denn das Salzen geschieht durchs Salz; weil aber das Feuer reinigende, läuternde, ja (nach 1 Kor. 3, 13. und 15.) selbst erhaltende Kraft hat und eben dadurch dem Salz parallel steht, so konnte auch gesagt werden: „mit Feuer salzen" a). Es ist daher völlig unstatthaft, mit Lightfoot und Andern das πυρί auf das höllische Feuer zu beziehen und zu erklären: Unusquisque eorum (sc. damnatorum) ipso igne salietur, ita ut inconsumptibilis fiat et in aeternum duret torquendus, prout sal tuetur a corruptione. Abgesehen von allem Andern, würde nach dieser Auffassung das Salz dazu dienen, die Corruption, welche in den Verdammten ist, zu erhalten, während seine erhaltende Kraft gerade darin liegt, daß es die Corruption tilgt und wegnimmt. Zudem kann, wie bemerkt, das ἁλισθήσεται in dem ersten Satz nicht anders genommen werden, als das im zweiten; wird es hier in bonam partem gedeutet, was absolut nothwendig ist, so muß es auch dort geschehen. Das Salz hat überhaupt nicht, und am wenigsten beim Opfer, die Bestimmung, in der Corruption, die der werdende Tod, das Verwesen ist, sondern im Gegentheil im Bestehen, welches das Leben ist, zu bewahren, daher ihm die Alten geradezu lebendig machende (nicht aber im Tode erhaltende) Kraft zuschrieben b). Allerdings scheint der Herr durch die öftere Erwähnung des πῦρ ἄσβεστον (V. 43. 45. und 47.) darauf geführt worden zu seyn, daß er πυρί statt ἁλὶ ἁλισθήσεται sagte; allein dieses nöthigt keineswegs, daß das Wort in diesem neuen Zusammenhang ganz so wie im Vorhergehenden genommen werden

a) Plin. Hist. nat. 31: Salis natura est per se ignea. Olshausen, bibl. Commentar I. S. 554: „Man kann das Salz ein gebundenes Feuer nennen."

b) Vgl. Symbolik des Mos. Cult. II. S. 326. Anm.

müsse, zumal jede nähere Bestimmung, wie ἄσβεστος oder γέεννα, fehlt. Gerade die Erwähnung des unauslöschlichen, quälenden Feuers konnte ihn veranlassen, auf das salzende, d. i. reinigende und erhaltende Feuer als den Gegensatz zu jenem überzugehen. Der katholische Schluß auf die Vorstellung vom Fegfeuer, für die man sich auf unsere Stelle beruft, ist daher ein unhaltbarer und irriger.

Halten wir nun fest, was sich uns oben als Bedeutung des Opfersalzes ergeben hat, so stellt sich nach dem Bisherigen folgender Sinn des V. 49. heraus: „Jeder (von euch) wird und muß selbst ein Opfer werden; wie aber nach dem Gesetz bei keinem Opfer das ihm die Weihe gebende Symbol des Heiligungsbundes, das Salz, fehlen darf, so muß auch Jeder in und mit der aufopfernden Hingabe gereinigt und geläutert werden; die Jüngerschaft des Herrn besteht in fortwährender Hingabe und Aufopferung, die mit fortwährender Reinigung und Läuterung verbunden ist; dieser Läuterungsproceß, weit entfernt, zerstörender Natur zu seyn, ist vielmehr gerade das, was bewahrt und erhält zum wahren, ewigen Leben." So gefaßt, ist der Ausspruch eine kurze, höchst prägnante Zusammenfassung dessen, was der Herr in anderer Weise im Vorhergehenden gesagt hatte, und eben daher rührt denn auch die Dunkelheit, die dieser Ausspruch mit allen prägnanten Sätzen, zumal wenn sie aus dem Zusammenhang gerissen werden, gemein hat. Der Mangel an Verleugnung und Hingabe — das war der Inhalt der vorausgegangenen Rede — führt zur ewigen Fäulniß, wo der Wurm nicht stirbt, und ins ewige, verzehrende Feuer, das nicht auslischt; die fortwährende Hingabe, Verleugnung und Aufopferung dagegen führt durch die damit nothwendig verbundene Läuterung, Reinigung und Heiligung zum ewigen Leben. In einen symbolischen Spruch zusammengedrängt, heißt dieß: *Πᾶς γὰρ πυρὶ ἁλισθήσεται.*

Der folgende Vers 50: „Eine gute Sache ist das Salz; wenn aber das Salz salzlos wird (d. h. die ihm eigenthüm-

ipse insulsus esse coeperit, quanam eum re condietis (i. q. bona res sapientia est; sed si in insipientiam et temeritatem conversa fuerit, qua re corrigi poterit)? Sapientiae salem habete et pacem invicem colite. Angenommen, das Salz hätte V. 50. nicht ganz dieselbe Bedeutung wie V. 49., so müßte es doch wenigstens eine verwandte, abgeleitete seyn; allein, daß das Opfersalz mit der Weisheit ganz und gar nichts zu thun hat, haben wir eben gesehen und ist von selbst klar. Eben so augenfällig ist auch, daß die Ausdrücke ἁλισθήσεται, ἅλι ἁλισθήσεται, καλὸν τὸ ἅλας, ἔχετε ἅλας in einer Beziehung zu einander stehen und man zumal in so enger Verbindung und Aufeinanderfolge diesen Ausdrücken nicht ganz heterogene, in sich gar nicht zusammenhängende Bedeutungen geben darf. Dem Salzen des Opfers aber keinen andern Zweck zuzuschreiben, als den des Zubereitens zum Opfern, so daß denn auch das πυρὶ ἁλίζεσθαι ganz allgemein hieße igne (i. e. aerumnis) praeparari, ist von de Wette mit Recht als „zu vag" bezeichnet worden und hat, von allem Andern abgesehen, die ausdrückliche Erklärung des Ritualgesetzes selbst (3 Mos. 2, 13.) gegen sich.

2.

Ueber den Begriff der Heiligkeit Gottes.

Von

Johann Matthäus Rupprecht,

Pfarrer zu Krögelstein in Bayern.

Das Prädicat der Heiligkeit, welches Gott beigelegt wird, findet man gewöhnlich als göttliche Eigenschaft aufgefaßt und den übrigen sogenannten Eigenschaften Gottes

coordinirt. Gewöhnlich wird aus der Heiligkeit zunächst die Gerechtigkeit abgeleitet, wie aus der Ewigkeit die Unveränderlichkeit, aus der Allgegenwart die Allwissenheit abgeleitet werden kann, und man pflegt wohl auch die Heiligkeit besonders als eine Eigenschaft des göttlichen Willens zu bezeichnen; ja, in Spener's Katechismuserklärung wird sie mit der Gerechtigkeit ganz identisch gesetzt; denn dort heißt es Fr. 465: Was ist Gottes Gerechtigkeit und Heiligkeit? Antw.: Daß er alles Gute liebt und belohnt, das Böse aber haßt und im Zorn straft. Sonst findet man gewöhnlich beide Eigenschaften getrennt aufgeführt und die Heiligkeit damit erklärt, daß Gott in sich selbst vollkommen rein und abgesondert von allem Bösen ist, das Gute liebt und das Böse haßt. Da es aber an biblischen Aussprüchen, in welchen sich der Begriff der Heiligkeit Gottes erklärt fände, fehlt, so wählt man zu Belegen für diese Erklärung Sprüche, wie diese: Du bist nicht ein Gott, dem gottlos Wesen gefällt; wer böse ist, bleibet nicht vor dir rc. (Ps. 5, 5—7.); Gott ist ein Licht und ist keine Finsterniß in ihm (1 Joh. 1, 5.), und andere ähnliche, bei welchen aber sogleich in die Augen fällt, daß hiermit keineswegs der Begriff der Heiligkeit erklärt werden soll. Daß diese Auffassung der „Heiligkeit" Gottes dem Sinne, in welchem das Wort in der Schrift wirklich vorkommt, nicht entspricht, ist auf den ersten Blick klar; denn man wüßte kaum, warum Gott gerade so oft vorzugsweise der Heilige genannt werden sollte, warum gegen die Heiligkeit Gottes andere Eigenschaften, die doch nicht minder auf die Herrlichkeit und Hoheit seines Wesens hinweisen, in den Hintergrund treten sollten, warum er namentlich sich gerade den Heiligen in Israel nennt, da er sich doch diesem Volke nicht minder in seiner Allmacht, in seiner Gerechtigkeit, in seiner Barmherzigkeit, in seiner Weisheit, in seiner Wahrhaftigkeit und Treue offenbarte. Schon darum also, um den Sinn der Schriftworte richtig zu erfassen, ist es von Bedeutung, daß man über den wahren

drücke ἅγιος und ὅσιος. Von Gott scheinen dieselben promiscue gebraucht zu werden, wie die Apokalypse zeigt, wenn nicht, wie Bengel will, ὅσιος Gott in Betrachtung seiner Werke genannt wird und dieses Wort gnädig heißt, in welchem Fall es genau dem חָסִיד entspräche. In diesem Fall wird dann Gott (Offenb. 15, 4. u. 16, 5.) als der genannt, welcher sich in seinen Gerichten über die Gottlosen gegen die Seinen als der Gnädige erweist. Von Menschen gebraucht, bezeichnet jedoch letzteres Wort eine menschliche Tugend, während die Gläubigen nach ihrem Verhältniß zum Herrn durchgehends als ἅγιοι bezeichnet werden. (In den Apokryphen kommen beide Ausdrücke von den Menschen gebraucht promiscue vor, vgl. Weish. 3, 9., wo nach anderer Lesart für ὅσιοι steht ἐκλεκτοί, Kap. 4, 15. 5, 5., Sir. 42, 17.). Doch zeigt die Vergleichung von 3 Mos. 11, 44. 45. Kap. 19, 2. mit 1 Petr. 1, 16., 2 Mos. 19, 6. mit 1 Petr. 2, 9. und Ps. 16, 10. mit Apg. 2, 27. und 13, 35., daß genau genommen dem קָדוֹשׁ ἅγιος und dem חָסִיד ὅσιος entspricht.

Wir gehen nun, um den Begriff der Heiligkeit Gottes richtig zu bestimmen, von dem Bekannten und Leichteren, nämlich von der Bezeichnung der Gläubigen als ἅγιοι, und zwar zunächst von der Stelle 1 Petr. 1, 16. aus, wo es heißt: Γέγραπται· ἅγιοι γένεσθε, ὅτι ἐγὼ ἅγιός εἰμι. Wenn wir diese Stelle im Context betrachten, so leuchtet freilich ein, daß hier zunächst von dem Wandel der Gläubigen die Rede ist. Wie wenig aber der Wandel der Gläubigen als etwas Gesondertes, für sich Bestehendes, wie genau er mit dem innern Zustand derselben, mit ihrem Stande in der Wiedergeburt zusammenhängend gedacht werden muß, das ergibt sich daraus, daß allenthalben im N. T. die Ermahnungen zu einem göttlichen Wandel aus dem göttlichen Leben abgeleitet werden, in dem die Gläubigen stehen. Man vergl. nur z. B. Röm. 12, 1. das οὖν, wodurch sich die nun folgende Paraklesis an die ganze vorhergehende Abhandlung des Apostels anschließt; Gal. 5, 25. die Worte: εἰ ζῶμεν πνεύματι, πνεύματι καὶ στοιχῶμεν. So beson-

ders Eph. 2, 8—10., wo es V. 10. heißt: *Αὐτοῦ γάρ ἐσμεν ποίημα, κτισθέντες ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ ἐπὶ ἔργοις ἀγαθοῖς, οἷς προητοίμασεν ὁ θεός, ἵνα ἐν αὐτοῖς περιπατήσωμεν* (wozu vergl. H a r l e ß' Comm.). Auch an unserer Stelle fehlt es nicht an einer Hinweisung darauf, denn was wir V. 18 ff. lesen, erinnert einerseits deutlich an den Ausdruck: *τοῖς ἁγίοις ... καὶ πιστοῖς ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ*, Eph. 1, 1., wo der Zusatz *ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ* ohne Zweifel zu beiden Prädicaten gehört, und zeigt, daß sie eben als in der Gemeinschaft mit Christo Stehende so heißen, während *πιστοί* den innern Zustand derer bezeichnet, welche als in Christo Erwählte und Begnadigte *ἅγιοι* sind. Andererseits wird durch jene Worte auf den ganzen Zusammenhang der Heilsordnung hingewiesen, den wir nun fest und klar ins Auge fassen müssen, um in der Sache Licht zu bekommen.

Der Vorzug der Menschen vor allen Geschöpfen auf Erden bestand ursprünglich darin, daß sie zum Ebenbilde Gottes geschaffen waren; das Ebenbild Gottes machte sie zu Kindern Gottes und zu natürlichen Erben des ewigen Lebens. Durch die Sünde ist das Ebenbild Gottes verloren gegangen, und damit zugleich die Kindschaft bei Gott und die Theilnahme am ewigen Leben. Daß in diesem Zustand der Mensch nicht fähig sey, wahrhaft Gott zu gefallen, ist deutlich, und eine Hindeutung darauf liegt in der Opferanstalt, bei welcher hier besonders an die Dank- und Schuldopfer (3 Mos. 5.) und an das große Versöhnungsopfer erinnert werden muß; denn da jedes Opfer ein Zeugniß der Sündhaftigkeit und Geschiedenheit von Gott ist, so ist es gewiß besonders bezeichnend, daß sogar der Dank gegen Gott durch ein Opfer vermittelt werden mußte; und die Schuldopfer weisen ausdrücklich auf die unbewußten Sünden hin; das jährliche Versöhnungsopfer aber (3 Mos. 16.), bei welchem sogar der Hohepriester selbst zuvor sich und sein Haus versöhnen mußte, war ein Opfer für das ganze Volk, also alle und jede einzelnen Glieder desselben. Gewiß Zeugniß genug,

selbst (Jes. 45,23. Jer. 49, 13.), bei seinem großen Namen (Jer. 44, 26.) schwört; wie endlich Gott nach seiner Heiligkeit bald als der erscheint, zwischen dem gleichsam den Sündern gegenüber eine Kluft befestigt ist, bald als der, welcher den Menschen mit Gnade naht und unter ihnen wohnt, da er freilich von dem Sünder als solchem geschieden und für denselben unzugänglich ist, während er umgekehrt sich den Sündern mit Gnade naht und dieselben als Begnadigte, daher als Gerechte, als zu seinem Bilde Erneute, als seine Kinder, einen freien Zugang zu ihm haben.

Wenn die Heiligkeit Gottes in solchem Zusammenhang mit der Wiederherstellung des göttlichen Ebenbildes durch die Erlösung und Heiligung der Sünder steht, so ist auch erklärlich, warum sich der Herr vorzugsweise den Heiligen in Israel nennt. Israel war ja gerade das Volk, welches sich der Herr selbst bereitet und ausgesondert hatte, um durch dasselbe und in demselben die großen Thatsachen vorzubereiten, welche in der Fülle der Zeiten zur Erlösung und Heiligung des Menschengeschlechts geschehen sollten. Daher ist es auch ganz in Ordnung, wenn das Wort heilig eintritt, „sobald der Herr sein Werk unter Abraham's Samen beginnt, sobald er erscheint als der Gott, der den Samen Abraham's sich zum Eigenthum erwählt hat,“ und es erklärt sich von selbst, wie im A. T. das Volk nur selten als ein heiliges genannt, wie vielmehr meist nur der Wille Gottes ausgesprochen ist, daß es ein heiliges Volk seyn solle, während das Volk des Herrn im N. T. ganz regelmäßig mit dem Ausdrucke ἅγιοι bezeichnet wird. Wenn daher im A. T. קְדֹשִׁים und חֲסִידִים genannt werden, so sind damit deutlich vorzugsweise die Frommen im Volke, also der eigentliche Kern des auserwählten Volks bezeichnet, und kommt das Wort קְדֹשִׁים vom ganzen Volke vor, so ist es offenbar mit Rücksicht auf dessen hohe Bestimmung gebraucht. In Israel offenbarte sich Gott als der Heilige, was er unter den Heiden nicht that, denn Israel war bestimmt,

den Rathschluß Gottes zur Heiligung des ganzen Menschengeschlechts seiner Vollendung entgegen zu führen und der Menschheit den Erlöser aus seiner Mitte zu geben. In Israel wohnte der Herr als der Heilige, unzugänglich für alle Sünder als solche, aber den Sündern den Zugang zu seiner Gnade bereitend durch die Mittel der Versöhnung und Reinigung von Sünden, schrecklich und ein verzehrend Feuer für die Sünder ohne solche Versöhnung und Reinigung von Sünden, lieblich aber und Segen bringend Allen, denen er den Zugang zu seiner Gnade geöffnet hatte, genau so, wie es in der Zeit der Erfüllung noch der Fall ist (vgl. Stellen wie Hebr. 12, 14—29. Joh. 14, 6. Apostelg. 4, 12. 16, 30. 31. 2 Theff. 1, 6—10.). Daher die Opfer und Waschungen, selbst für den Hohenpriester nöthig, daher die strengen Gesetze in Bezug auf die äußerliche Reinigung und Reinigkeit, auch für den Priesterstand, daher der Mittler, Alles im Vorbild auf das Zukünftige, wo das Wort, welches den Rathschluß und die Gnadenverheißung des Heiligen ausspricht, seine letzte und vollständige Erfüllung gefunden haben würde, das Wort: Ich bin der Herr, der sie heiliget (3 Mos. 22.). Daher endlich die Inschrift auf dem Stirnblatt dessen, der die Versöhnung des Volks vermittelte: קֹדֶשׁ לַיהוָה.

Wenn das Prädicat der Heiligkeit in dem von uns angegebenen Sinne zu fassen ist, so fragt sich nun aber, wie es sich hierzu verhält, wenn gesagt wird: Gott ist Geist, Leben, Licht, Liebe; denn diese Prädicate können dem, was wir Eigenschaften Gottes zu nennen pflegen, nicht gleichgestellt werden. Wir glauben so! Durch den Ausdruck: Gott ist Geist — wird Gottes eigentlich persönliches Wesen, seine Persönlichkeit dargestellt, während das Prädicat Heiligkeit mehr seine Würde, seine Größe bezeichnet (deitas et sanctitas synonyma, praesertim ubi sermo est de S. trinitate. Bengel, Gnom. ad 1 Cor. XII, 3.). Da wir nun einmal in der Betrachtung trennen müssen, was der Sache und dem Wesen nach bei Gott zusammen-

fällt, so möchten wir beispielsweise auf einen irdischen König hinweisen, dessen Person von seiner königlichen Würde zu unterscheiden ist, wie eben seine Person nur darum heilig und unverletzlich ist, wie er selbst nur darum die Majestät ist, weil er König ist. Dieß wird besonders deutlich, wenn man sich einen König denkt, wie deren die heilige Geschichte eine ganze Reihe aufweist, der an seinem Charakter und in seinem persönlichen Wandel sehr bescholten ist, ohne daß dieß auf seine Unverletzlichkeit, wegen der Majestät, die ihn umgibt, den mindesten Einfluß üben kann. — Was sodann die Begriffe Licht, Leben, Liebe betrifft, so werden diese aus seinem persönlichen Wesen als *Geist* abzuleiten seyn; denn als *Geist* ist Gott auch *Leben*. Wie der Mensch durch den Geist, der ihm gegeben ist, ein lebendiges, wirksames und nutzbares Glied der menschlichen Gesellschaft ist, so stellt sich Gott als Geist auch als das Leben selbst dar, in dem nicht nur alles Leben der Creaturen seinen Grund hat, sondern der selbst der ewig Lebendige und Wirksame ist. Als Geist ist Gott aber auch *Licht*, in dem nicht nur selbst die höchste und vollkommenste Weisheit und Erkenntniß ist, sondern von dem auch alle wahre Weisheit und Erkenntniß ausgeht, und ohne den eitel Tod und Finsterniß ist, wie davon die Erde in ihrem ersten Zustand ein Bild gibt, ehe sich die schöpferische Thätigkeit Gottes an ihr offenbarte (1 Mos. 1, 2.), und wie der eingeborne Sohn Gottes, da er als Mensch auf Erden wandelte, im Gegensatz hierzu von sich zeugte und sprach: Ich bin das Licht der Welt; wer mir *nachfolgt*, der wird nicht wandeln in Finsterniß, sondern wird das Licht des Lebens haben (Joh. 8, 12.). Ebenso ist Gott als Geist auch *Liebe*. Wie der Geist des Menschen, den Gott gegeben hat, in seiner Wirksamkeit und Erkenntniß nur dann zum Segen ist, wenn ihn die Liebe treibt, wie die Sonne, eine Creatur Gottes, Licht und Wärme ausstrahlt und dadurch eine Wohlthäterin für die ganze Erde und ihre Bewohner wird: so kann Gott, der Urquell

alles Lichts und Lebens, nur als die Liebe gedacht werden. Ohne die Liebe ist Gott so wenig denkbar, als ohne Leben; ein Gott, der nicht Leben und Liebe ist, ist ein Götze.

Mit unserer Fassung des Begriffs der Heiligkeit als eines göttlichen Prädicats stimmt es auch, wenn Christus, der Sohn Gottes, der Heilige Gottes heißt. Luk. 4, 34. lesen wir, daß ein Besessener Jesum angeschrieen habe: ἦλθες ἀπολέσαι ἡμᾶς· οἶδά σε, τίς εἶ, ὁ ἅγιος τοῦ θεοῦ. Daß dieser Ruf von dem πνεῦμα δαιμονίου ἀκαθάρτου herrührte, zeigen die Worte Christi V. 35. Ebenso finden wir V. 41., daß die δαιμόνια riefen: ὅτι σὺ εἶ ὁ Χριστός, ὁ υἱὸς τοῦ θεοῦ. Hier erscheint Christus der Macht der Hölle gegenüber in seiner ganzen göttlichen Macht und Herrlichkeit, und es ist hier offenbar zwischen den Ausdrücken ὁ ἅγιος τοῦ θεοῦ und ὁ υἱὸς τοῦ θεοῦ kein wesentlicher Unterschied; beide Ausdrücke stellen Christum als den dar, ἐν ᾧ κατοικεῖ πᾶν τὸ πλήρωμα τῆς θεότητος σωματικῶς, um mit dem Apostel (Kol. 2, 9.) zu sprechen. Als solchen erkennen ihn die bösen Geister hier an, welche natürlich diese Gottesmacht zu ihrem Verderben erfahren. Vergl. auch Luk. 1, 35.

Es bleibt nun noch übrig, das Wort „heilig" zu betrachten, sofern es nicht als Prädicat Gottes erscheint. In welcher Bedeutung es den Menschen gegeben wird, haben wir schon gesehen. Hier steht es in genauer Beziehung zu dem Verhältniß, in welchem die Menschen zu Gott als dem Heiligen stehen und in welches sie zu ihm treten sollen. Anders aber ist es zu fassen, wenn wir von heiligen Kleidern, heiligem Salböl, heiliger Krone (Stirnblatt), heiliger Wohnung, heiligem Geräthe lesen. Hier bezeichnet es offenbar diese Dinge, sofern sie Gott, dem Heiligen, und seinem Dienste geweiht sind, womit dann nothwendig der Begriff des Absonderns vom gewöhnlichen, gemeinen Gebrauch verbunden ist. Derselbe Begriff ist mit dem Verbum „heiligen" verbunden, wenn auch die Hauptsache ist:

dem Herrn weihen und übergeben, wie z. B. 4 Mos. 16, 38. Jos. 6, 19. Ebenso ist es, wenn der Sabbath heilig heißt und von einer heiligen Ruhe gesprochen wird. Ja, selbst bei dem Volke des Herrn ist dieser Begriff der Absonderung nicht auszuscheiden, wenn man Stellen wie 3 Mos. 20, 26. und 2 Kor. 6, 14—18. ins Auge faßt, und wie dieß mit Nothwendigkeit in der Natur der Sache selbst liegt. Steht das Wort heilig und heiligen mit den Waschungen, der Enthaltung von der Berührung eines Leichnams ꝛc. und von dem Genuß unreiner Thiere in Verbindung, so stimmt dessen Gebrauch in diesem Zusammenhang genau mit unserer Annahme über die eigentliche Bedeutung dieses Worts und seine Beziehung zur Heiligkeit Gottes; denn daß die Unterscheidung zwischen reinen und unreinen Thieren nicht aus medicinischen Rücksichten gemacht wurde, sondern daß diese Anordnung Gottes einen ganz andern, auf die pädagogische Wirksamkeit Gottes in Israel bezüglichen Grund hatte, wird wohl nicht mehr zu bezweifeln seyn, und diese streng gesetzliche äußerliche Reinigkeit ist sicher ein Vorbild von dem, was nach vollbrachter Erlösung durch die wahre Heiligung der Sünder an denselben geschehen sollte, wie das Urbild davon in dem ursprünglich anerschaffenen Ebenbilde Gottes, also in seinem letzten Grunde in der Heiligkeit Gottes selbst zu suchen ist.

Recensionen.

1.

Die evangelischen Perikopen des christlichen Kirchenjahres. Ausgelegt und in ihrem Zusammenhange dargestellt von Joh. Chr. Matthäus, protest. Pfarrer zu Michelrieth in Unterfranken, Königr. Bayern. Ansbach, Verlag von C. H. Gummi. I. Theil. Die evang. Perikopen in der Festhälfte des Kirchenjahrs. 1844. II. Theil. Die evang. Perikopen in der zweiten festlosen Hälfte. 1846.

Das kirchliche Perikopensystem, aus den ältesten Urkunden der römischen Liturgie dargelegt und erläutert. Ein Versuch von D. Ernst Ranke, Pfarrer zu Buchau in Ostfranken. Mit einer Vorrede vom Oberconsistorialrath Prof. D. Nitzsch in Bonn. Berlin, Verlag von G. Reimer, 1847.

Die größere Wirkung des göttlichen Wortes, die lebendigere Ergriffenheit der Gemüther von dem Glauben an das Evangelium, mit welcher der Herr der Kirche seine Gemeinde wieder begnadigt hat, ist auch für die Gottesgelehrsamkeit der Grund einer neuen tieferen und reicheren Auffassung geworden. Daß die Erneuerung des Glaubens auch eine Erneuerung der Theologie zur Folge hatte, ist von hoher Wichtigkeit in unserer Zeit, wo auch eine widerkirchliche Richtung in der Theologie sich geltend macht, wo das Leben der Gemeinde in seiner Tiefe von verschiedenen Richtungen und Bestrebungen bewegt wird, deren Ausgang und Ziel nicht allein der Herr ist, und wo, zumal bei den gewaltigen neuesten Bewegungen, so viele Bedürfnisse eine ver-

ständige Behandlung, eine gründliche Befriedigung verlangen.

Besonders hervortretend ist die lebendigere, tiefere Auffassung des Christenthums namentlich auch im Cultus. Von der Zeit der preußischen Agende an, deren Einführung freilich, als von oben her kommend, in den Gemeinden Widerstand finden mußte — wie Vieles hat sich verändert! Der Gottesdienst wird immer mehr erkannt als die nothwendige Selbstdarstellung der Gemeinde in ihrem christlichen Leben, als die Einigung ihrer verschiedenen Lebensthätigkeiten (hat ja auch die sogenannte freie Gemeinde ihre Freiheit nicht allgemein bis zur Entleerung von allem Gottesdienst entwickelt!), und er wird von denen, welche die Kirche zu leiten haben, wie von dem christlichen Volke allmählich wieder in seiner Eigenthümlichkeit, seiner Würde, seinem Segen begriffen. Zu der That ist auch das Wort gekommen, vorangehend, mehr noch nachfolgend, den neuen Gewinn zu beschreiben, wissenschaftlich zu begründen und in geordneter Anschauung den urtheilsfähigen Mitgliedern der Gemeinde, wie den Zöglingen des kirchlichen Lehrstandes zu überliefern. Nachdem Ehrenfeuchter, Kliefoth, Alt, auch Wiggers und Lüdemann den christlichen Cultus in seiner Bedeutung, seiner Einheit und Entwickelung dargestellt, ist zu hoffen, daß wir auf eine vollständige Bearbeitung des Ganzen nicht mehr werden zu lange warten müssen. Einer solchen Bearbeitung wird man es dann auch zu danken haben, wenn die christliche Cultuslehre auf unsern Hochschulen, wo sie bis vor Kurzem zum großen Nachtheil des Kirchendienstes so gut wie gar nicht war als Einheit aufgefaßt worden, in den Kreis der Vorträge eintritt.

Diese Wissenschaft wird dann auch das Wesen des christlichen Kirchenjahres, als der Zeiterfüllung durch die Idee des Reiches Gottes, nicht bloß in Beziehung auf die Predigt hervorheben, und die Perikopen des Kirchenjahres, diesen bedeutungsvollen Kreis von heiligen Geschichten und

Lehren, wie sie aus der alten Kirche her uns überliefert sind, in ihrer Einheit und Mannichfaltigkeit darzustellen und zu benutzen haben. Noch immer machen sich über die Bestimmung der Perikopen verschiedene Ansichten geltend: man streitet über ihre Nothwendigkeit für die Kanzelvorträge, macht Vorschläge zu neuen, ohne daß bis jetzt hinlänglich erörtert ist, wer denn und wiefern auch eine kleinere Landeskirche die Befugniß habe, an den Perikopen zu ändern.

Zu den Bearbeitern des christlichen Kirchenjahres gesellen sich denn auch die Verfasser der oben genannten Werke, das eine sich in die Idee, das andere in die Geschichte gründlich vertiefend, beide für die Weiterentwickelung wichtig.

Der Verf. des ersten Buches schließt sich zunächst an Lisco an. Man muß es ihm wohl zugeben, daß alle bisherigen Arbeiten über die Perikopen mitunter die Idee des christlichen Kirchenjahres entweder ganz unberücksichtigt gelassen, oder nicht bestimmt genug aufgefaßt, die Perikopen oft nur als vereinzelte unzusammenhängende Bruchstücke dargestellt, oder die praktischen Momente derselben einseitig herausgehoben und die historisch-dogmatischen Momente zurückgedrängt haben. Des Verfassers Absicht war nun, den Grund und die Idee des Kirchenjahres in ihrer Reinheit und Wahrheit zu enthüllen, den Geist des Kirchenjahres in der Reihenfolge und dem Inhalte der Perikopen zur Erkenntniß zu bringen, die Perikopen selbst in ihrem genauen und innigen Zusammenhang darzustellen, der wissenschaftlichen Auslegung ihr Recht auch hier einzuräumen, ohne doch das praktische Interesse im Geringsten zu beeinträchtigen, das Schriftwort in seiner Tiefe und Klarheit zu erfassen und in seiner vielseitigen Anwendung zu zeigen. Dieß Vorhaben hat er nun in den zwei Theilen seines Werkes (wozu noch eine gleiche Auslegung der epistolischen Perikopen und eine praktische Zugabe von umfassenden Predigtentwürfen über sämmtliche evangelische Perikopen mit bisher ungedruckten Predigtdispositionen von verschiedenen

Verfassern kommen soll) auf eine Weise durchgeführt, die ebenso von einer wissenschaftlichen Anschauung des Ganzen und lebendigem Verständniß des Christenthums, als von gründlicher Durchforschung und richtiger Auffassung des Bibelwortes zeugt. Mancherlei Mängel der bisherigen Arbeiten hat Matthäus in seinem Werke glücklich vermieden, bald Winke, bald ausführliche Belehrungen über die wichtigsten Gegenstände des Christenthums aus Fremdem und Eigenem mitgetheilt. Er bezieht sich öfter auf Neander's Leben Jesu, auf Olshausen's Commentar, Lisco über das christliche Kirchenjahr, Hüffell über das Wesen und den Beruf des evangelischen Geistlichen, aber durchaus ohne dabei auf selbständige Ansichten und Abweichungen zu verzichten, und zeigt bei aller Entschiedenheit des kirchlichen Sinnes und des Bekenntnisses doch auch die Milde, die aus dem Geiste Christi kommt, in welcher er z. B., auf seine Kenntniß der Geschichte sich stützend (Th. I. S. 48.), diejenigen, welche dem Trinitatisfest den kirchlichen Charakter absprechen, gegen den Vorwurf eines unchristlichen und unkirchlichen Sinnes vertheidigt. Wenn das Werk von Lisco die Mitbehandlung der Episteln und die reichen Auszüge aus älteren Erklärern vor Matthäus' Buche voraus hat (was allerdings wichtig ist, um zu erkennen, wie die Kirche von jeher die Schrift verstanden und angewendet hat), so findet sich bei Matthäus ein gründlicheres Eingehen in den Urtext und seine Auslegung, so wie eine im Ganzen richtigere Auffassung der Zusammenordnung der Perikopen. Daher ist dem Buche eine allgemeine Verbreitung unter denen, welche mit der Verkündigung des Evangeliums zu thun haben, nicht nur zu wünschen, sondern auch zu weissagen.

Gehen wir zu einer genaueren Betrachtung des Werkes, so ist die allgemeine Eintheilung des Buches die, daß der Verfasser in der Einleitung des I. Bandes (S. 1—64.) das Kirchenjahr überhaupt, die erste oder festliche Hälfte desselben und die Perikopen im Allgemeinen bespricht und

darauf (S. 65—309.) die evangelischen Perikopen der Festhälfte behandelt. Im II. Theil wird in der Einleitung (S. 1—22.) die Idee der zweiten Hälfte des Kirchenjahres nach dem Object und Subject der Feier und die Eintheilung dieser Kirchenjahreszeit entwickelt, worauf dann (S. 23—282.) die Behandlung der Perikopen selber folgt.

Das Kirchenjahr ist nach Matthäus der „Inbegriff und in Jahresfrist sich vollendende Kreislauf aller christlichen Sonn- und Festtage, welche die Erinnerung an die das christliche Leben begründenden und fördernden Thatsachen des Heils in regelmäßig wiederkehrender Feier unterhalten und das christliche Leben selbst in Kraft der evangelischen Heilswahrheiten zu wecken und zu nähren bestimmt sind." Daß so das Kirchenjahr nur auf die Sonn- und Festtage bezogen und diesen zunächst nur die Bestimmung der Erinnerung an die Heilsthatsachen gegeben wird, hat der Beschreibung einen Schein mitgetheilt, der nicht im Sinne des Verfassers liegen kann. Niemand wird abstreiten, daß nicht nur die Sonn- und Festtage, sondern alle Zeittheile des Jahres zum Kirchenjahr gehören, wie denn auch die alten Leseordnungen nicht bloß für die Sonn- und Festtage Perikopen enthalten. Ebenso ist nicht die Erinnerung nur im gewöhnlichen Sinne des Wortes das Wesentliche der Feier des Kirchenjahres, sondern eben so sehr auch ist die Stellung des Bewußtseyns dazu ein gegenwärtiges Erfahren, ein Miterleben durch die Gemeinde und in der Gemeinde. Die (von dem Verfasser auch nicht ganz unterlassene) Vergleichung des Kirchenjahres mit dem bürgerlichen und noch mehr die mit dem natürlichen Jahre kann die Beziehung der Gemeinde zum Kirchenjahr noch deutlicher machen. Das natürliche Jahr ist der Kreislauf von natürlichen Veränderungen des Erdreiches durch die Theilnahme der irdischen Dinge an der Witterung, woraus sich denn auch ein Einfluß auf die Menschen und ein dadurch bestimmtes Verhalten der Menschen ergibt. Das bürgerliche Jahr ist

(was freilich in unserer bei allem Organisiren doch vielfältig zersetzenden Zeit nicht lebendig heraustritt) der Kreislauf von Veränderungen des bürgerlichen Lebens im Handel und Wandel, in der geselligen Ordnung, in der Gemeinschaft zwischen Obrigkeit und Unterthanen. Das Kirchenjahr ist ein Kreislauf von geistlichen Abwechselungen in dem Himmelreich der Kirche Jesu Christi durch die Theilnahme der Gemeinde am Gottesdienst. Es ist der Zeitraum, innerhalb dessen die christliche Gemeinde ihren Glauben und ihr Leben immer von Neuem erfaßt und im Gottesdienste regelmäßig ausspricht und darstellt. Es führt in der Reihe seiner Sonn- und Festtage der Gemeinde die Schätze und die Arbeiten des Gottesreiches immer aufs Neue zu, damit sie jene immer völliger nehme und genieße, diese immer vollkommener leiste.

Als den Grund des Kirchenjahres bezeichnet der Verfasser die Geschichte des in und mit der Zeit sich entwickelnden und vollendenden Gottesreiches. Es gibt eine Darstellung der Geschichte des durch die Erlösung begründeten Gottesreiches in heiliger Feier. Seine Bestimmung ist, „durch die den wichtigen Momenten der Geschichte gewidmete Feier das Reich Gottes in der Menschheit zu erweitern, oder die Heiligung derselben zu fördern.“ Diese Beziehung des Kirchenjahres auf die Welt ist allerdings vorhanden, seine nächste Bestimmung ist aber doch, das Christenthum der Gemeinde darzustellen und dasselbe in ihr zu erbauen.

In der Einleitung wird ferner das Reich Gottes, welches den Grund des Kirchenjahres ausmacht, nach seiner Objectivität und Subjectivität betrachtet, als eine Beziehung Gottes zur Menschheit mittelst der erlösenden und versöhnenden Liebe und eine Beziehung der Menschheit zu Gott mittelst gläubigen Gehorsams in der Liebe, was denn ebenso eine Gemeinschaft des Erlösers mit der Menschheit und der Gläubigen mit Christo ist. Matthäus braucht mit Recht

den Ausdruck „Reich Gottes" auch von seiner relativen Erscheinung im Reiche Christi (was eigentlich keine relative, sondern eine absolute ist). Wenn er aber bei der objectiven Seite des Gottesreiches von Menschheit, und bei der subjectiven nur von einem Theile der Menschheit, den Gläubigen in und aus ihr, redet, so könnte man sagen: es ist eben nur dann eine Gemeinschaft der Menschheit mit Christo, wenn Glaube da ist; in den Gläubigen, als den des Heiles bewußten Gliedern, ist die Menschheit mit Christus in Gemeinschaft. — Als das Werk der Erlösung wird sodann bezeichnet die Wiederherstellung der durch die Sünde verlorenen Beziehung des Menschen auf Gott und Erneuerung der Beziehung Gottes auf den Menschen in ihrer Ursprünglichkeit. Sie wurde vollbracht durch die geschichtlichen Thatsachen des Lebens Jesu (besser wohl: durch Jesu Leben und die es begleitenden Thatsachen). Hierbei wird auch die Lehre von der stellvertretenden Genugthuung des Opfers Christi, von der heiligen Liebe Gottes in ihrer zweifachen Offenbarung mit behandelt und der kirchlichen Lehre von dem thätigen und leidenden Gehorsam Christi ein weiterer Umfang angewiesen.

Bei den Festen wird die Unterscheidung gemacht zwischen solchen ersten Ranges, die sich auf Jesum beziehen, und denen zweiten Ranges, die in dem von Jesu ausgegangenen christlichen Leben ruhen, wozu das Neujahrsfest, der Buß- und Bettag, das Reformationsfest, das Erntefest gerechnet sind, das erste als Mitaufnahme des bürgerlichen, das letzte als Mitaufnahme des natürlichen Jahres in die kirchliche Feier. Ueber den Buß- und Bettag erfahren wir hier, daß die evangelische Kirche Bayerns ihn an den Anfang der Fastenzeit setze. Die Stellung, welche ihm die evangelische Landeskirche im Großherzogthum Baden gegeben, mißbilligt der Verf., weil ja das Kirchenjahr von der Buße zum Glauben und dem in ihm begriffenen heiligen und seligen Leben fortschreiten müsse und auch der Schluß des Kirchenjahres an sich schon eine große Wichtigkeit habe.

Lehrers und die eines göttlichen Wunderthäters. Durch jene wurde den Menschen die Wahrheit als Erkenntniß zu Theil, welche durch die hohepriesterliche Thätigkeit Jesu ihnen auch als innere Heiligkeit gegeben wurde. Object der Lehre ist das Reich Gottes. Die That, die dem Worte zur Seite geht, die Wunder sollen den Glauben an den großen Propheten wecken und sind dreifacher Art: Beweise von Aufhebung des Mangels im Reiche Gottes, vom Aufheben der Sünde und Wiederempfangen der ursprünglichen Herrschaft über die Natur.— Die Adventszeit soll auf die Ankunft Christi des Erlösers vorbereiten, und zwar auf die zweifache Ankunft, die zur Gründung und die zur Vollendung des Reiches, so wie auf die sich immer erneuernde und fortsetzende Geburt Jesu in den Herzen. Diese Feier wurzelt auf alttestamentlichem Grund und Boden, weil die geschichtliche Vorbereitung auf den Eintritt Jesu in die Welt der alttestamentlichen Heilsökonomie angehört. Daher wird denn auch in dieser Zeit das Verhältniß von Johannes und Christus, von Gesetz und Evangelium dargestellt. „Erinnerung an Johannes den Täufer" sollte man eigentlich diese Zeit nicht nennen, da er, was auch der Verf. bemerkt, in einer andern Zeit des Kirchenjahres nach seiner persönlichen Bedeutung gefeiert wird und hier nur seine Stellung als Letzter der Propheten und Vorläufer Jesu in Betracht kommt. Die eigentliche Festzeit des Weihnachtskreises, die Zeit von Weihnachten bis zum Sonntag nach Neujahr, feiert das Andenken an die Geburt Jesu und Alles, was mit ihr in Verbindung stand, sein Eingehen in die menschliche Niedrigkeit als seine Selbstentäußerung. Diese zeigt sich in seiner Menschwerdung und ihrer niedrigen Gestalt, in seiner Unterordnung unter das Gesetz (Beschneidung) und seiner Darstellung im Tempel, um Gott zum Dienste geweiht zu werden, aber auch in seinem Dulden und Leiden. Gewagt ist wohl die Behauptung, welche hierbei vorkommt, daß der Mensch durch die Sünde sein eigentliches Selbst,

das πνεῦμα (etwa seine Persönlichkeit, so daß er nur Natur geblieben wäre?) verloren habe. — Die Schlußzeit des Weihnachtskreises ist die Epiphaniaszeit mit den beiden Sonntagen Septuagesimä und Sexagesimä, und feiert das Andenken an die Offenbarung Jesu als des von Gott gekommenen großen Propheten, als des einzigen Retters und Heilandes der sündigen Menschheit. Diese Offenbarung Jesu ist eine doppelte: eine objective durch unmittelbare Zeichen und Stimmen Gottes, und eine subjective durch das Selbstzeugniß Jesu über sich vermittelst seiner Lehre und seiner Wunder.

Der Osterkreis, der nach Matthäus vom Sonntag vor Fasten bis Himmelfahrt reicht, feiert das Andenken an Jesum als den großen Hohenpriester. Er enthält die Erinnerung an den großen und ewigen Versöhnungstag der Menschheit und den errungenen Sieg der göttlichen heiligen Liebe und Gerechtigkeit und eines heiligen unvergänglichen Lebens. Die vorbereitende Zeit auf das Fest des Leidens und Todes Jesu ist die Fastenzeit oder Passionszeit (welchem letztern Namen der Verf. den Vorzug geben möchte). Sie ist die eigentliche und wahre Trauerzeit im Kirchenjahre und soll den Menschen dahin bringen, daß er das Fleisch ertödte und den alten Menschen ablege. Sie ist sonach eine Sterbenszeit, während die Adventszeit nur den Mangel an Licht und Leben fühlbar machen soll. In der eigentlichen Festzeit unterscheidet der Verf. zwei Momente, von denen das eine das Mittel, das andere die Frucht der Erlösung darstellt. Jenes ist die Erniedrigung Jesu, dieses seine Erhöhung — Tod und Auferstehen. Jesus erfuhr die Erlösung an sich selbst, ihre Idee offenbarte sich an seiner Person. Die Schlußzeit des Osterkreises bis zum Himmelfahrtsfeste (dieses gehört hierher und nicht zum Pfingstkreise, was der Verf. richtig ausführt) ist der Betrachtung der gewonnenen Früchte der Erlösung, Friede und Freude, gewidmet, weßhalb diese Tage schon in der ältesten Kirche Tage der Freude hießen.

Der Pfingstkreis schließt nach Matthäus den Sonntag Exaudi als Vorbereitung und das Pfingstfest selbst ein. Den Schluß der Pfingstzeit bildet die ganze zweite Hälfte des Kirchenjahres. Der Pfingstkreis feiert das Andenken an Alles, was Christus in seinem königlichen Amte zur Erlösung der Menschheit that, das Andenken an den Sieg des Gottesreiches in seiner äußern wie innern Manifestation über das Reich dieser Welt und seinen Fürsten, das Andenken an die Ausgießung des heiligen Geistes über die Jünger des Herrn und an die Gründung der Kirche. Durch diese Feier wird das Andenken an die geschichtliche Vollendung des Gottesreiches nach seiner Objectivität und an den historisch abgeschlossenen Grund der Gemeinschaft der Gläubigen mit Christo lebendig erhalten und der Uebergang gemacht zur Feier der Geschichte dieses Reiches nach seiner Subjectivität.

Im dritten Kapitel der Einleitung wird von den Perikopen überhaupt gehandelt. Der Verf. leitet die Auswahl von Perikopen von der Bestimmung des Kirchenjahres ab, die Heiligung der äußern Reichsgenossenschaft in Sinn und Wandel zu wecken und zu fördern, was durch den rechten Gebrauch und die richtige Anwendung des göttlichen Wortes in der heiligen Schrift geschehe. Daher die Auswahl bestimmter Abschnitte aus der heiligen Schrift zur Erklärung und Anwendung für die einzelnen Sonntage und Festtage des Kirchenjahrs — die Perikopen, deren Auswahl durch bestimmte Grundsätze geleitet ist. Die aus den Evangelien und den epistolischen Schriften ausgewählten Abschnitte stehen in einem genauen innern Zusammenhange mit einander. Letztere enthalten nach Matthäus die Geschichte des Gottesreiches subjectivirt, wie sie sich in den einzelnen Individuen darstellen soll, und angewendet auf die mancherlei Verhältnisse des Lebens. Was den Ursprung der Perikopen betrifft, so hält der Verf. für wahrscheinlich, daß die Auswahl derselben zum großen Theil schon im vierten Jahrhundert begonnen, in den folgenden Jahrhunderten mit mancherlei Abänderungen fortgesetzt und in der Zeit von Gregor

dem Großen bis zu Karl dem Großen die Sammlung und Ordnung abgeschlossen worden. Bei Beschreibung des Ansehens der Perikopen widerlegt der Verf. die gewöhnlichen Einwürfe gegen sie: daß sie willkürlich ausgewählt seyen, ohne Einheit und Zusammenhang, daß sie nicht die gesammte Lehre des Christenthums enthalten, daß sie der Freiheit des Predigers Eintrag thun. Er stellt dagegen die Sätze auf: für die Kirche sind die Perikopen nothwendig, um für die Vorträge ihrer Diener den Grundton anzugeben; sie sind für die Kirche als heilige Gemeinschaft, was die Bekenntnißschriften für die Kirche als äußere Corporation; für die Prediger sind die Perikopen wünschenswerth; für die Gemeindeglieder sind sie nützlich. Es ist nicht nöthig, darüber viel zu sagen. Nur das sey noch bemerkt, daß ein Gebrauch der Perikopen im Gottesdienste, nämlich bei der Altarliturgie, vorkommen kann, wodurch dem Gottesdienste des Sonntags seine eigenthümliche Gestaltung gegeben ist, ohne daß gerade auch über diese Perikopen gepredigt werden müßte. Denn zu Unterlagen der Predigt sind doch ursprünglich die Perikopen nicht so, wie es jetzt bei uns üblich ist, bestimmt gewesen.

Indem wir uns nun zur Betrachtung der evangelischen Perikopen selber wenden, und zwar der im ersten Bande abgehandelten sogenannten Festhälfte des Kirchenjahrs, müssen wir uns auf einen zusammenhängenden Ueberblick und einige allgemeine Bemerkungen beschränken.

Die Perikopen der vier Adventsonntage stellen zuerst die Ankunft Jesu in der Niedrigkeit des Fleisches und seine künftige Herrlichkeit in der Wiedergeburt dar, und zeigen die objectiven Bedingungen des Gottesreiches; die beiden letztern geben die subjectiven Bedingungen des Eintritts in das Gottesreich an, Glauben (3. Adv.) und Demuth (4. Adv.). Wenn Matthäus bei diesem Sonntage sagt, daß hier die Bestimmung des A. T. beleuchtet werde, so kann hiernach nicht die subjective Bedingung zum Eintritt ins Himmelreich, sondern eben das Verhältniß der Propheten zu Christo

der Inhalt der Perikope seyn. Die beiden Weihnachtsperikopen enthalten die Geschichte der Menschwerdung Jesu und die Art, wie das Gottesreich Ausbreitung erlangt, worauf am Sonntage nach Weihnachten die ganze künftige Geschichte des Gottesreiches geschildert wird. Die Perikope auf Neujahr findet der Verf., obwohl sie zunächst Jesu Beschneidung und Namengebung feiert, doch auch für die Feier eines neuen Zeitabschnittes passend. In der That auch die Kirche konnte, eben um die bloße heidnische Feier als eines Festes der glücklichen Zeit zurückzudrängen, Christum als der Zeitordnung unterthan und doch als Stifter einer neuen Zeit bezeichnen wollen. Der Sonntag nach Neujahr stellt den Sieg des Gottesreiches über seine Feinde dar, wie das Epiphanienfest ein objectives Zeugniß über Christus den göttlichen Propheten geben soll. Am 1. Sonntage nach Epiphanias ist dann ein subjectives Zeugniß Christi von ihm selber gegeben als dem großen Propheten. Als solchen und zwar als Freudenbringer, der dem Mangel abhilft, stellt ihn der 2. Sonntag nach Epiphanias dar. In der Perikope des 3. Sonntags wird Christus als Hohepriester, sühnend und Schmerzen stillend, am 4. Sonntag als König der Natur in der Stillung des Sturmes gezeigt. Als Belehrung über das Reich Gottes wird am 5. Sonntag nach Epiphanias die Vermischung des Guten mit dem Bösen und der endliche Abschluß gezeigt, und nachdem für den 6. Sonntag das göttliche Zeugniß für Jesum eingeschoben worden, seine Verklärung, offenbart der Sonntag Septuagesimä an dem Gleichniß von den Arbeitern im Weinberge den objectiven Grund des Gottesreichs, und Sexagesimä die subjectiven Bedingungen, nämlich die unbedingte Aufnahme des Wortes und den Gehorsam.

Die Reihe der Sonntage des Osterkreises eröffnet nach Matthäus der Sonntag vor Fasten mit der Darlegung des Leidens Jesu als vorausbestimmt und vorausverkündigt. Die Perikopen der sechs Fastensonntage schildern den Inhalt und die Mittel der Erlösung. Jenes als Kampf gegen und Sieg über den Satan (1. Sonntag der Fastenzeit), als Sieg

über des Satans Werk (Perikope von dem kanandischen Mädchen am 2. Fastensonntage), als Sieg über des Satans Reich (3. Fastensonntag), dieses, indem am 4. Sonntag Christus als der große Prophet und Geber des himmlischen Lebensbrodes der Wahrheit dargestellt wird, am 5. Sonntag als der unschuldig leidende Gottmensch und Hohepriester, am Palmsonntag endlich als König des Reiches der Wahrheit und des Friedens. Der Gründonnerstag soll mit der Fußwaschung das subjective Mittel der Erlösung, die demüthige Liebe des Erlösers, anschaulich machen. Die Perikope des Ostersonntages will die Geschichte der Auferstehung selber betrachten lassen, während am Ostermontag Jesu Gemeinschaft mit den Aposteln und der Apostel mit ihm hervortritt. Die folgenden Perikopen zeigen, wie die Gemeinschaft der Gläubigen mit Christo auf der durch den Tod verklärten Gemeinschaft Jesu mit ihnen beruht (1. Sonntag), ein geistiges Einsseyn in Liebe ist, auf den Tod Jesu sich gründend, in der Zukunft zu vollenden (2. Sonntag), wie sie in allmählicher Entwickelung ihrer Vollendung entgegenreift (3. Sonntag), durch den heiligen Geist objectiv, durch Gebet subjectiv vermittelt ist (4. Sonntag), von welchem letztern die Perikope des 5. Sonntags handelt. Die Perikope auf Himmelfahrt zeigt zugleich die letzte Thätigkeit des Erlösers auf Erden. Der Sonntag Exaudi, als Einleitung des Pfingstfestes, wiederholt die Verheißung des heiligen Geistes und zeigt, wie das Reich Gottes aus seiner Innerlichkeit in die Aeußerlichkeit übergehe. In der Perikope des ersten Pfingstfestes tritt das eigenthümliche Wesen der Gemeinschaft der Gläubigen mit Christo hervor — Inwohnen Gottes in den Gläubigen und Liebe und Treue gegen Gott in Christo. Die Perikope des 2. Pfingsttages soll das Wesen der Gemeinschaft der Gläubigen mit Gott in Christo nach ihrer Extensität offenbaren.

Im zweiten Theile des Werks behandelt die Einleitung zuerst die Idee der zweiten Hälfte des Kirchenjahres. Ihr Gegenstand ist die Geschichte des Reiches Gottes in seiner

Hauptinhalt einer jeden bestimmter in wenige Worte zusammenfaßt (schwerlich zum Gewinn, weil es den Inhalt beschränken muß), machen fast alle einen erquickenden Eindruck durch gründliche und anschauliche Auseinanderlegung des Inhaltes und durch den Reichthum der Beziehungen auf das Leben und den gegenwärtigen Zustand der Gemeinde. Wenn hie und da der dogmatischen Formel etwas zu viel eingeräumt, wenn der Zusammenhang, die Einreihung der einzelnen Perikopen in den Rahmen des Verf. und die Angabe der Beziehungen der Perikopen zu einander nicht immer von Künstlichkeit frei ist, so muß man es mit der Schwierigkeit eines solchen beinahe ersten Versuches entschuldigen und mit der eigenthümlichen Beschaffenheit des noch nicht vollendeten Perikopengebäudes.

Für das Verständniß des Kirchenjahres würde es aber sicher ein wesentlicher Gewinn gewesen seyn, wenn die epistolischen Perikopen, wie es bei Lisco geschehen, mit den Evangelien verbunden betrachtet worden wären. Sie sind ja von Alters her den Evangelien nicht als eine für sich fortlaufende Reihe, sondern mit ihnen die Bedeutung eines jeden Sonntages anzeigend, beigegeben und so verlesen worden. Der Verf. will sie übrigens noch vor der praktischen Zugabe, der wir mögliche Kürze wünschen, behandeln. Möchte dieß auch, wenn auch kurz, für die Perikopen der Aposteltage der Fall seyn können. Man vermißt sie ungern, da sie keineswegs, wie der Verf. sagt, von der Kirche abgeschafft sind (England und Württemberg hat sie noch) und zur Mannichfaltigkeit des Kirchenjahres als Beziehung auf die geschichtliche Entwickelung der Kirche nothwendig gehören. So lange die Namen im Kalender stehen, verlangen sie auch ein kirchliches Gedächtniß, wobei einer großen Verschiedenheit in der Art und Weise der Feier, wie in der Auswahl der etwa noch mit ihnen zu feiernden Tage allerdings Raum gelassen ist.

Wenn das Buch von Matthäus den Wunsch erregen mußte, daß doch die kirchlichen Perikopen auch in Bezug auf ihre Reihenfolge aus den alten Denkmalen erforscht und dabei auch die Gebete und Gesänge der alten Kirche, zunächst der römischen, berücksichtigt werden möchten, so kommt diesem Wunsche das Werk von Ranke auf eine erfreuliche Weise entgegen, das denn freilich wieder durch seine Ergebnisse geeignet und geneigt ist, die Bedeutung des alten Perikopensystems und noch mehr der ihm gewidmeten Erläuterungen in Frage zu stellen.

Empfohlen ist Ranke's Buch durch seine gründliche Erforschung und Benutzung der Quellen, den kirchlichen Sinn, welcher den Verfasser beseelt, und die klare Anschauung, die es von dem altrömischen Bibellesungenkreis gegeben hat. Eingeführt ist es durch eine Vorrede von D. Nitzsch, worin dieser als Resultat des Werkes angibt: „eine gesichtete, befestigte und dem gesuchten Gegenstand bedeutend näher gerückte Erkenntniß der ältesten Einrichtung des abendländischen, insonderheit römischen Systems öffentlicher Bibelvorlesung und der Hauptmomente seiner Veränderung und Ergänzung oder Vereinfachung, woran sich eine gründlichere Beurtheilung und Handhabung der für die evangelische Kirche erübrigten Perikopenreihen und eine Anleitung für dieselbe fügt, aus der Natur ihres Begriffes vom Kirchenjahre heraus das Bestehende zu bessern und zu ergänzen." Dieses Urtheil kann eine Ansicht des Buches nur bestätigen. Hier bei unserer Anzeige müssen wir die Prüfung der einzelnen Thatsachen in Bezug auf Urkunden und deren Deutung einem berufenen Forscher der kirchlichen Geschichte überlassen und beschränken uns darauf, den Zusammenhang der Schrift und ihre Ergebnisse mit thunlicher Vollständigkeit darzulegen. Auf einiges in der Vorrede Gesagte kommen wir später zurück.

Die Einleitung (S. 1—11.) setzt für das Verständniß der Perikopen als erste Bedingung, sie in der Zeit ihrer

Codex und der Zusatz zum Gregorianum. Das älteste Denkmal der römischen Liturgie ist das von Bianchini herausgegebene Sacramentarium Leonianum, wahrscheinlich vor Gelasius abgefaßt. Es enthält die in der römischen Kirche gegen Ende des fünften Jahrhunderts gebräuchlichen Messen. Diese hat Gelasius in eine Ordnung gebracht. Erst von jetzt an finden sich eigentliche Sonntagsmessen; ursprünglich hatte der Meßkanon nur an den Festzeiten Nebengebete eigenthümlicher Art.

Hierauf wird (S. 115—124.) über die Meßgesänge (das Antiphonarium) gehandelt und ihre Entstehung durch Gregor den Großen. Die Prüfung der Urkunden liefert das Ergebniß, daß keine einzige an das Alter der Sacramentarienurkunden hinaufreicht.

Im Ganzen zeigt dieser Blick auf die ältesten Urkunden der Meßgebete und Meßgesänge eine Anschauung der Reihe von Sonntagen, Festen und Festzeiten des alten römischen Kirchenjahrs und hilft innerlich den Sinn der gleichaltrigen Zusammenstellung der Bibellectionen finden.

Das zweite Buch nun handelt von der Urgestalt des römischen Meßperikopensystems selber (S. 126—263.). Auf die Angabe der competenten Urkunden, zu denen hauptsächlich die Lectionarien gehören, folgt die Durchsicht der beiden Urkunden, welche die epistolischen und evangelischen Lesestücke enthalten, also der Recensionen des vollständigen Comes. Der von Pamelius herausgegebene ist viel reichhaltiger als das heutige Missale und das lutherische Perikopensystem, zeigt aber viele Uebereinstimmung damit. Er hat nicht nur Perikopen auf alle Sonntage des Kirchenjahres, sondern auch für die Mittwochen und Freitage. Noch umfangreicher ist der von Baluze herausgegebene, auch Comes Theolinchi genannt. Er gibt Perikopen für alle Tage des Jahres, liest in der Weihnachtszeit das erste Buch Mose und Jesaia, neben diesen her die drei ersten Evangelien, abschnittweise durcheinander; von

Ostern an Apostelgeschichte, Offenbarung, Hebräerbrief, nebenher evangelische Stücke, meist aus Johannes. Weiterhin ist er lückenhaft. Er zeigt die Gestalt des Perikopensystems zur Zeit Ludwig's des Frommen und zwar in der gallicanischen Kirche. Eigenthümlich ist ihm die Zählung der Sonntage nach Pfingsten in verschiedenen, an die Heiligenfeste sich anschließenden Gruppen. Die Prüfung der weiteren Urkunden sodann, und zwar zunächst der Epistelverzeichnisse (Alcuin's Comes, Tommasi's Lectionarium, Beda's Epistelpredigten) liefert dem Verfasser das Ergebniß, daß die beinahe vollkommene Uebereinstimmung der Urkunden in der Gegend von Weihnachten bis Pfingsten und in der Adventszeit den hierher gehörigen Perikopen das Siegel der Echtheit gebe, daß über die Epistellesungen von Pfingsten bis Advent keine Uebereinstimmung, also auch keine Gewißheit herrsche, nur daß doch die Summe der Lectionen selber die gleiche sey, und eine Aneinanderreihung der ausgewählten Lesestücke aus den paulinischen Briefen namentlich sich finde. Es wäre also die Reihe dieser Abschnitte nicht zu einem festen Gebrauch an einzelnen Tagen gegeben, sondern nur als ungefähre Anleitung zu freiem Gebrauche bestimmt gewesen. Hierauf geht der Verf. die Evangelienverzeichnisse durch: Martenes' Calendarium, Fronto's Calendarium, die Capitalariensammlungen von Tommasi, Georgi, Gerbert und Anderen. Es kann hier weit sicherer als bei den Episteln auf die in der zweiten Hälfte des achten Jahrhunderts herrschende Evangelientradition geschlossen werden. Diese enthält für die hohen Feste, Festzeiten und die Sonntage zwischen Advent und Pfingsten mit wenig Ausnahmen dieselben Evangelien wie der Pamel'sche Comes, läßt aber diesen in der Zeit zwischen Pfingsten und Advent vielfach ohne Bestätigung. Ein weiterer Blick ins Alterthum zeigt, daß die Angaben der alten Verzeichnisse durch ältere Spuren der römischen Schriftlesung bestätigt werden, wie dieß der Verf. aus den Predigten von Beda,

Gregor dem Großen und Leo dem Großen nachweist. Nach Allem läßt sich der Perikopenkreis bis ins fünfte Jahrhundert verfolgen. Im Schlusse dieser Untersuchungen wendet sich der Verfasser noch zu der Frage nach dem Urheber des Perikopensystems (S. 258—263.). Als solchen bezeichnet die übereinstimmende Ueberlieferung der mittelalterlichen Liturgiker den Hieronymus. Die Arbeit mag, wie der Verf. mit W. Rothe annimmt, in den Jahren 382—384 vollbracht worden seyn, wo Hieronymus dem Papste Damasus hülfreich zur Seite stand. Im Anhange wird die Urkunde selber mitgetheilt, worauf die mittelalterliche Ueberlieferung sich stützt: Epistola S. Hieronimi missa ad Constantium seu praefatio Comitis, und aus derselben nachgewiesen, wie Hieronymus' Plan gewesen, einen Auszug aus der heiligen Schrift zu machen, der als „Begleiter durchs Leben" den Namen Comes erhielt, und wobei vornehmlich die Feste und Festzeiten mit entsprechenden biblischen Abschnitten versehen werden sollten.

Im dritten Buche seines Werkes kommt nun Ranke an die Erläuterung des ursprünglichen Perikopensystems (S. 264—399.). Um zu untersuchen, wie weit der Plan, welchen der Verfasser des Comes gehabt, an den einzelnen Lesestücken sich erweise, beginnt der Verf. das Kirchenjahr in seine einzelnen Theile zu zerlegen. Die minder wesentlichen Theile des Kirchenjahres nimmt er zuerst durch. Es sind dieß die Heiligentage, deren Entstehung und Entartung er nachweist; die Quatember, in der alten Kirche eine viermal im Jahre vorkommende, auf den Wechsel der Jahreszeiten gegründete, mehrtägige Buß- und Fastenübung, deren Lesestücke mit Rücksicht auf die ihnen zur Seite liegenden Gegenden des Kirchenjahres und Naturjahres ausgewählt sind; endlich Feierlichkeiten casueller Art, in denen das Lectionar sehr reichhaltig ist. Den eigentlichen Gegenstand der Betrachtung bilden aber die wesentlichen Theile des Kirchenjahres (S. 296—399.).

und zwar ist es zunächst das Pascha mit seiner Vorbereitung und Nachfeier, welches als der Mittelpunct des Kirchenjahres zugleich die älteste Festzeit ist, die der Verf. nach ihrem eigenthümlichen Charakter behandelt. Die Passafeier dauerte in der Zeit, aus welcher das Perikopensystem herkommt, zwei volle Wochen und hatte als Nachfeier die Pentekoste, eine fünfzigtägige Sonntagszeit, so wie es eine Vorbereitungszeit hatte, zur Zeit des Hieronymus eine Fastenquadragesima. In dieser Zeit wurden auch die Katechumenen zum Empfang der Taufe vorbereitet. Nach Leo d. Gr., aber schon vor Gregor d. Gr. wurde diese Vorbereitungszeit, in welcher übrigens keine Betrachtung der Passion vorkam, bis zu Septuagesimä erweitert. Die Lesestücke des Zeitraums vom Sonntag der ersten bis zum Schlusse der dritten Fastenwoche sind nach der bestimmten Aeußerung ihres Auswählens angeordnet als Fasten- und Bußmahnungen: de abstinentia escarum et sobrietate, de poenitentia, de pudicitia, de remissione inimicitiarum. Der Verf. geht diese Perikopen einzeln durch und findet, daß sie sämmtlich zu den Erfordernissen der Fastenzeit in näherer oder entfernterer Beziehung stehen, und in einem gewissen Fortschritte zuerst Fasten und Buße, hierauf Demuth, dann Versöhnlichkeit, Nächstenliebe und Keuschheit empfehlen, und meist paarweise zusammengeordnet sind. Vom Sonntag Lätare an, wo die Gemeinde sich freut, daß sie nun die erste Hälfte der schwierigen Zeit zurückgelegt hat, ist nun ein Wechsel in der Fastenzeit. Seine Perikopen (Gal. 4, 22—5, 1. Joh. 6, 1—14.) haben den Sinn: die Christen als Kinder einer freien Mutter sind frei von der Herrschaft der sinnlichen Lust und sollen in der Quadragesima diesen Vorzug bewähren und erhalten. Sie können um so williger den kirchlichen Entsagungen sich hingeben, als Christus auf sie sieht, der seine Zuhörer mit dem Brode des Lebens speiset. Die übrigen Lectionen der Woche sind, was die Evangelien betrifft, aus Johannes genommen. Der Ge-

sammtinhalt der Lesestücke dieser Woche ist, die Zweifel und den wachsenden Unglauben der Juden im Gegensatz zu den hohen Thaten und Reden des Herrn darzustellen. Die Woche darauf, die mit Dominica de passione (Judica) beginnt, schildert den thätlichen Ausbruch des Hasses wider den Herrn, wie dieß aus den Evangelienperikopen erhellt, während die Episteln von der Versöhnung, Vergebung der Sünden, Rückkehr zu Gott, Nächstenliebe und Verfolgung der Propheten handeln. Die sämmtlichen Lesestücke der ganzen Vorbereitungszeit bilden so ein planmäßiges Gebäude in zwei Hauptmassen, deren erste die subjective Aufgabe der Fastenzeit darzustellen, die zweite auf die Feier der Charwoche geschichtlich hinzuleiten bestimmt ist. Die Auswahl und Anordnung ist sorgsam geschehen, sogar ein Fortschritt von Lection zu Lection scheint angestrebt. Der Palmsonntag, Dominica indulgentiae, Begnadigungssonntag genannt, eröffnet mit der Epistel vom Leiden und der Erhöhung Christi die ganze Passafeier. Die Geschichte des Leidens Jesu ward in dieser Woche aus Matthäus, Lukas und Johannes gelesen. Der Ostersabbath war hauptsächlich durch die Taufe der Katechumenen ausgezeichnet, für welche nach dem Gelasischen Ritus eine Zahl von zwölf Lectionen ausgewählt war, eine Schilderung des Werkes der Schöpfung und Erlösung zugleich mit Mahnungen zur Buße und Heiligung. Es sind die Stellen 1 Mos. 1, 1—2, 2. 1 Mos. 5, 32—8, 21. 1 Mos. 22, 1—19. 2 Mos. 14, 24—15, 1. Jes. 54, 17—55, 11. Baruch 3, 9—38. Ezech. 37, 1—14. Jes. 4, 1—6. 2 Mos. 12, 1—11. Jonas 3, 1—10. 5 Mos. 31, 22—30. Dan. 3, 1—23. Die am Samstag in der nächtlichen Messe gelesene Leidens- und Auferstehungsgeschichte bildete den vollständigen Uebergang aus der Charwoche zur Osterwoche. Bei der Osterwoche, wie auch sonst, weist der Verf. Unpassendes in der Wahl wie in der Begrenzung der Perikopen nach. Planmäßiger ist die Anordnung der Episteln.

Von hier an kommen nun die Sonntage, für welche das Lectionar weder so kritisch gesichert ist, noch so genau ausgearbeitet. Die evangelischen Lectionen zwischen Ostern und Pfingsten gehören sämmtlich dem Evangelium Johannis an und sind von der Gemeinde, welche sich in dieser Zeit der Hoheit des auferstandenen Herrn und der verheißenen Gaben seines Geistes freut, durch Umdeutung ihres ursprünglich auf den Kreuzestod sich beziehenden Inhaltes für diesen Gebrauch bestimmt worden. Der Verf. nennt dieß ein, wenn auch geistvolles, liturgisches Spielen mit Schriftstellen. Soll aber die Zeit nach Ostern nicht eine Erneuerung jener ursprünglichen der ersten Jünger seyn im Gefühl der Freudigkeit über des Herrn Erhöhung, so wüßten wir nicht, was sie seyn sollte; und wenn die Kirche hierzu die Stellen benutzt, worin Christus seinen Weggang als einen trostreichen darstellt, warum soll das eine Spielerei seyn? Oder ist denn der Tod Jesu nicht eben schon, wenn gleich verhüllt, seine Verherrlichung? Fast möchte es scheinen, der Verf. habe aus allzu urkundenmäßiger und zeitberechnender Gewissenhaftigkeit, die freilich das Gegentheil der Spielerei ist, den Zusammenhang zwischen Jesu Tod und Erhöhung, die Beziehung der Reden vom Tod auf die nachherige Herrlichkeit und die Freiheit der Gemeinde bezweifeln wollen, auch abgesehen von der Zeitfolge einen sachlichen Gebrauch von der Schrift zu machen. Bei den Episteln dieses Zeitraums findet der Verf. keinen genaueren Zusammenhang, in dem sie mit ihren Evangelien stünden, und macht darauf aufmerksam, daß sie aus den katholischen Briefen genommen sind. Für den Sabbath vor Pfingsten finden sich alttestamentliche Lesestücke zur Taufe der Katechumenen ausgewählt. Die Evangelien nach Pfingsten sind den Synoptikern entnommen und nicht planmäßig zusammengereiht (doch freilich auch nicht in einer Reihenfolge nach Kapiteln), bei den Episteln ist Unsicherheit, doch tritt das Bestreben hervor, einen Zusammenhang mit den Evangelien herzustellen.

Nach dieser Prüfung der Lectionen bis Petri Pauli faßt der Verf. den Zuwachs ins Auge, den der Theil dieser Zeit bis Ostern schon in früher Zeit bekommen, nämlich die Lectionen vom Sonntag Septuagesimä bis zum Anfang der Quadragesima und gesteht der Auswahl, die Rechtmäßigkeit der Fastenzeit vorausgesetzt, eine richtige Anordnung zu.

Weihnachten und Epiphanias mit ihren Umgebungen stehen im römischen Kirchenjahr des fünften Jahrhunderts als eine Art secundärer Bildung da, ein gewisses Ganzes bildend, jenes Fest in der römischen, dieses in der morgenländischen Kirche am Ende des vierten Jahrhunderts gefeiert und dann verallgemeinert. Hiermit verband die Kirche später in der Adventszeit eine historische Erinnerung an die Vorbereitungen der Geburt des Herrn, eine Askese als Vorbereitung auf das Weihnachtsfest, die erneuerte Erscheinung des Herrn, und eine liturgische Aeußerung des Harrens der Gemeinde auf Christi Erscheinung zum Gericht. Die Entstehung der beiden Feste und die Auffassung der Kirche hat der Verf. sehr schön auseinandergesetzt und die Beziehung der Perikopen dieser Zeit auf die Bedeutung des Advents mit derselben Genauigkeit wie bei den frühern Perikopen nachgewiesen. Die in den Perikopen um Epiphanias liegende Umkehrung der natürlichen Ordnung wird richtig nachgewiesen, und man kann nur in das Urtheil einstimmen, daß diese Gegend des Lectionars keine gelungene sey. Bei den Perikopen von Epiphanias bis Septuagesimä enthalten die ältesten Verzeichnisse der Evangelien für mehrere Wochentage nach dem Feste Lesestücke mit der morgenländischen Bedeutung des Festes als Taufe Jesu, sodann eine weit größere Anzahl von Sonntagen dieser Zeit, nämlich zehn, und es zielen sämmtliche Perikopen dahin, das göttliche Leben Jesu, die Erweisungen seiner Macht, Weisheit und Liebe darzustellen, während die (an Zahl geringern und kritisch nicht alle gesicherten) epistolischen Perikopen die Offenbarung des christlichen Glaubens im Leben zum Gegen-

stand haben. Der Verf. schließt seine Beurtheilung der ganzen Reihe der Lectionen von Advent bis zum letzten Epiphaniassonntag mit der Behauptung, daß sie der Idee zwar nicht durchgehends, aber doch an den meisten Puncten entspreche.

Die Reihe der übrigen Sonn- und Wochentage vom Fest Petri Pauli bis Advent behandelt der Verf. sehr kurz (von S. 392—399.). Er will eine Charakterisirung derselben nicht einmal versuchen, weil es durchaus an historischen Grundlagen dafür mangele, nämlich eben sowohl an bestimmenden Festen Christi als an belehrenden Winken der Meßgebete. Er weist darauf hin, wie das Gregorianum in dieser Zeit nur die zwei Herbstquatembersonntage und das Gelasianum für alle gewöhnlichen Sonntage nur eine öfter zu wiederholende Zahl von Meßgebeten habe, und setzt die Eigenthümlichkeit dieser Sonntage vom Juli bis November darein, daß sie keinen besondern Charakter haben! Die Episteln, die sich in den Urkunden für keinen einzelnen Tag vollkommen übereinstimmend finden, scheinen aus fortlaufender Lesung der paulinischen Briefe entstanden. In der ganzen Reihe der Evangelien von der Pfingstoctave bis zur Adventseinleitung findet der Vf. keine Spur einer planmäßigen Anordnung und erklärt diese Gegend des Lectionars für eine seiner schwächsten. Die Versuche, in den nachpfingstlichen Evangelien einen Fortschritt des Inhaltes aufzuzeigen, weist er damit zurück, daß man die Evangelien der Wochentage nicht etwa als unechte ansehen und von der Betrachtung ausschließen dürfe, daß die bisher versuchten Auffassungen nicht auf das ursprüngliche Lectionar passen, daß die alten Sonntagsnamen zeigen, wie diese Evangelien mit Pfingsten gar nicht in Zusammenhang stehen und daß manche Evangelien ungleichartig gegen andere, manche auch späteren Ursprungs seyen und das Alterthum keinen Plan gesehen habe. Daher die Auffassungen der Sonntagsevangelien als einer

Reihe, selbst die, wie er sie nennt, scharfsinnigste von Matthäus, ihm als unberechtigt erscheinen.

Des Verf. Gesammtanschauung von dem Bau des Lectionars ist diese. Für die höchste Festzeit des Kirchenjahres bestimmt es das erhabenste unter den Evangelien und stellt Abschnitte aus demselben auf, welche dem Fortschritt der Feier entsprechen; in der Charwoche hat es die Passionsberichte aus den übrigen Evangelien. In den übrigen Zeiten werden Abschnitte aus den synoptischen Evangelien gelesen, mit denen vom Weihnachtsfest angefangen und nach Pfingsten fortgefahren wird.

Zum Schlusse zeigt der Verf. noch mit Kurzem, wie der große Werth des Lectionars von der Zeit an zurückgetreten, als die lateinische Sprache nicht mehr Volkssprache war, und wie die Kirche der Reformation für die jetzige Zeit das Bedürfniß nicht mehr abweisen kann, zu dem noch vorhandenen Lectionar, welches durch das liturgische Recht eines mehr als tausendjährigen Bestandes geschützt wird und unter keiner Bedingung verdrängt werden darf, eine neue, nach evangelischen Grundsätzen zusammengestellte Perikopenauswahl zu veranstalten. Hierauf gibt er eine Anzahl Thesen über Herstellung neuer, mit der herkömmlichen in Verbindung zu setzender Perikopenreihen (S. 402–412.). Hierin zeigt er, wie die zu wählenden biblischen Abschnitte nicht bloß aus dem neuen Testament genommen werden dürfen, und daraus drei Reihen (alttestamentliche, evangelische und epistolische) sich ergeben. Jeder Abschnitt muß ein einiges Ganzes seyn, der Erbauung im Glauben dienen, wichtigen und allgemeinen Inhalts seyn, für einen mittleren Bildungsgrad des Verständnisses, nicht nur Lehre enthaltend, sondern auch Anleitung zur Ausübung. Den Bau des Kirchenjahres will der Verf. theils auf die Jahresfeier der römischen Kirche, theils auf liturgische Ansichten der Gegenwart gründen. Die Perikopen der Adventszeit haben die himmlischen und weltgeschichtlichen Thatsachen,

durch welche die Menschwerdung Christi vorbereitet worden ist, in Erinnerung zu bringen, die Zeit nach Weihnachten das Leben Jesu, die Vorbereitungszeit auf Ostern die innern und äußern Motive des Leidens des Herrn, die Zeit nach Ostern das Wesen und die Wirkungen des erhöhten Erlösers, Pfingsten dann die erste große That seiner himmlischen Regierung. Die zweite Hälfte des Kirchenjahres soll der Gemeinde zur subjectiven Aneignung des im Leben Jesu gegebenen Erlösungswerkes hülfreich seyn. Wenn am Schlusse das Endziel der Erlösung zur Vorstellung gebracht wird, so muß von vorn herein der Zustand der Nichterlösten und im Verlauf der Reihe die Aneignung des Glaubens und seine Früchte an Einzelnen (1.—10. Sonntag) und an der Gemeinde dargelegt werden. Diese mit einer Hinweisung auf die im Auftrag der rheinischen Provinzialsynode von D. Nitzsch herausgegebenen neuen biblischen Vorlesungen schließenden Thesen enthalten viel Schönes, und gewiß verdienen sie bei dem Werk einer neuen Perikopenauswahl alle Beachtung.

Eine sehr dankenswerthe Zugabe, von dem Verf. durch die Angabe der Bibelstellen erst brauchbar gemacht, ist der Appendix monumentorum (S. I—XCII). Er enthält, was der Herausgeber mühsam auf Bibliotheken zusammensuchen mußte: 1) Hieronymi ad Constantium epistola, sive praefatio Comitis; 2) Comes ab Albino (Albuino) emendatus, ed. a Thomasio; 3) Capitularia evangeliorum Spirense et Rhenaugiense a Gerberto luci donata; 4) Comes a Pamelio und 5) Theotinchi Comes a Baluzio editus. Hier ist nun eine anschauliche Zusammenstellung der Lesestücke aus verschiedener Zeit und eine Grundlage zur Untersuchung dessen, was wesentlich an dem Gliederbau der Lesestücke fürs Kirchenjahr und was nicht.

Denn allerdings vollendet ist die Untersuchung noch nicht, und die Frage wartet noch der befriedigenden Lösung: ob und welchen Zusammenhang der Perikopen

sachen des Heiles Christi, die Entwickelung seiner Kirche, die Gemeinschaft, Werke, Kämpfe der Glieder darstellenden Bilde des Himmelreichs. Aus diesem Bedürfnisse der Kirche entsprang die Bildung einer Auswahl von biblischen Lesestücken. Sollte die Kirche eine Gesammtdarstellung von Christi Person, Werk und Reich aus der Schrift geben, so war zweierlei nöthig: es mußte eine Aussonderung des Stoffes gemacht werden und eine Eintheilung der Zeit, und jene Bibelauswahl dann auf die verschiedenen Zeiten bezogen werden. Diese Arbeit der Eintheilung und Gliederung des Kirchenjahres und der in dasselbe eingeordneten Auswahl von Bibellesestücken konnte nicht das Werk Eines Menschen, Einer Zeit seyn, sondern nur das Werk des Geistes der Kirche selber in der allmählichen Entwickelung, nach dem werdenden Verständniß der Aufgabe, das die Kirche gewinnt, und dessen Verschiedenheit auch für die Auffassung des Kirchenjahres Ranke selber (S. 356.) anerkennt.

Allgemein zugestanden ist das allmähliche Werden des Kirchenjahres. Zuerst wurde der Sonntag ausgesondert, dann die Osterzeit, dann die Festzeit des Kirchenjahres überhaupt. Aber frühe schon wurden auch Versuche gemacht, die übrige Zeit zu gliedern und mit bestimmter Auswahl göttliches Wortes plangemäß zu erfüllen. Eine planmäßige Auswahl war nöthig; das zufällige beliebige Herausgreifen eines Bibelabschnittes an jedem Tage war kaum für die Privaterbauung des Einzelnen, viel weniger für öffentliche Ordnung einer Gemeinde. Das Bibellesen vom ersten Buche an bis ans Ende, zu irgend einer Zeit begonnen, mußte bald wohl für die Auffassung der Bibel als einer Sammlung von Büchern, aber nicht für die erbauliche Anschauung ihres Inhaltes dienlich erscheinen. Planmäßige Auswahl und Einordnung in das Kirchenjahr forderten aber einander, und weil dieses allmählich wurde, so konnte der Perikopenbau nicht auf einmal hingestellt werden. Ranke legt viel Gewicht darauf, daß deutliche Spuren einer Entstehung der Periko-

pen aus reihenweis gebräuchlicher Lesung der biblischen Bücher vorhanden sind, und diese Lesung auch in den Wochentagen geschah. Dieß beweist aber keineswegs, daß nicht eine Planmäßigkeit gesucht wurde, wie sie denn auch von Ranke selber in einigen Theilen der Perikopenreihe zugestanden ist. Eben so wenig kann der Umstand etwas gegen ein geordnetes Fortschreiten des Inhalts beweisen, daß die Perikopen der Wochentage abgekommen sind. Dieß ist ja im ganzen Kirchenjahre geschehen! Daß man Perikopen verschob, ist eben ein Beweis, daß man ein Zusammenpassen anstrebte. Für die Gliederung auch der Trinitatisreihe spricht jedenfalls, daß fast in allen Leseverzeichnissen die gleichen Perikopen stehen, wenn auch verschieden aneinander gereiht. Der Inhalt der Lesestücke wird kein anderer seyn sollen, als eine Darstellung der aus dem Geist entstandenen Kirche. Die alte Kirche hat allerdings an die Quatembertage, also an willkürlich gemachte Ruhepuncte, sodann an Heiligentage, also geschichtlich Gegebenes, ihre Perikopenreihe theilweise angeknüpft. Uns ist es darum aber nicht erlaubt, alles Bestreben der Kirche, eine Ordnung zu schaffen, völlig abzuleugnen, weil diese Ordnung nicht allgemein hergestellt, also das Bemühen noch nicht gelungen ist. Vielmehr liegt es uns ob, den Spuren nachzugehen, daß, wie und warum die Kirche beide Arten von Zeitpuncten zur Gliederung des Kirchenjahres wieder verlassen hat, und anzuerkennen, daß in der Verschiedenheit der Perikopen in der griechischen und in der römischen Kirche eine Berechtigung und Verpflichtung für uns liege, auf dem Grunde des Vorhandenen selbständig weiter zu bauen. Wir können dann, was die Trinitatisreihe betrifft, entweder die unnöthigerweise und nicht allgemein in den Kirchen der Reformation abgeschafften Aposteltage wieder als feste Zeitpuncte gebrauchen, oder für die begrifflich zu gliedernde gegebene Perikopenreihe neue geschichtliche Anhaltpuncte suchen und da, wo die Ordnung der Perikopen, die Zusammengehörigkeit des Evangeliums und der

Epistel noch nicht hergestellt oder die Perikopen selber unpassend gewählt erscheinen, die nöthigen Aenderungen vornehmen. Daß dieses nicht als Privatsache und nicht übereilt geschehe, fordert die Ehrerbietung gegen diese alten Denkmale und gegen die Gemeinde. Das Bedürfniß der Gemeinde aber verlangt neben diesen Perikopen der Sonntage für die häusliche und, so Gott will, die bald wieder herzustellende tägliche Gemeindeandacht ein neues Gebäude von Bibellesungen, das ebenfalls eine Aufgabe der Kirche ist. Der geordnete Gebrauch der Schrift ist noch nicht genug bestimmt, auch der Kirchenkalender ist noch nicht geschlossen. Die Katholiken haben in dem ihrigen auf alle Tage Namen von Heiligen alter Zeit und neuer, und haben damit die Zeit erfüllt, wie das die Eigenthümlichkeit dieser Kirche ist, real, ja materiell abzuschließen. Viele dieser Namen müssen wir bei Seite lassen. Dadurch ergeben sich leere Plätze genug, an welche die lebensvollen Thaten Gottes und seiner Werkzeuge in der Entwickelung der Kirche aufgezeichnet werden können. Wenn einst die ganze abendländische und morgenländische Christenheit ihre Reformationstage, ihre Unionstage feiert, und China, Neuholland und Sudan Missionsfesttage, dann wird der Kirchenkalender geschlossen seyn.

Ernst Fink.

2.

Novum Testamentum Graece, ad fidem codicis principis Vaticani edidit Eduardus de Muralto. Ed. minor 1846. Ed. maior 1848. 16. Hamburgi. Sumptibus Io. Aug. Neissneri a).

Diese kritische Arbeit erinnert an den uralten Spruch: „Das Bessere ist der Feind des Guten"; denn wer sich mit dem Möglichen oder Erreichbaren darum nicht zufrieden geben will, weil es nicht das Allerbeste, das Ideal selbst ist, der geräth in Gefahr, gar nichts zu erreichen, wie es denen bald gegangen wäre, die den malmöer Waffenstillstand verwerfen wollten, weil er nicht allen ihren Wünschen entsprach.

Man wird dieses politische Gleichniß nicht für ganz unpassend halten, wenn man bedenkt, daß auch die Einsicht des Codex Vaticanus zu einer diplomatischen Frage geworden ist; denn seit dem Beginne der Herausgabe desselben durch den Cardinal Mai, unter Leo XII. wurde er jedem Andern aufs eifersüchtigste verschlossen oder auf besondere Empfehlung höchstens auf ein paar Augenblicke gezeigt, aber nicht zur Benutzung gegeben. Dafür wurde Jeder auf die bald erscheinende Ausgabe vertröstet, dieselbe aber seit dem Tode Leo's, unter Lambruschini, aufgehalten, sey es aus Intriguen gegen den Herausgeber oder aus Besorgniß, die Handschrift möchte etwas der Curie Gefährliches bieten, während doch schon drei Collationen ge-

a) Wir haben, obwohl sonst in dieser Beziehung im Kreise der Herausgeber der Studien uns haltend, kein Bedenken getragen, diese kurze Selbstanzeige aufzunehmen, weil dieselbe in vollkommen objectiver Fassung Nachricht von einem litterärischen Unternehmen gibt, welches kennen zu lernen den Lesern erwünscht seyn wird. Die Redaction.

macht worden waren. Unter Pius IX. glaubte man, der Bann sey gehoben, aber vergebens bemühte sich sogar de Wette darum. Der alte Geist hütete noch immer den vergrabenen Schatz.

Diesen Schatz vollständig zu heben, blieb also ein unerreichbares Ideal. Um nun diesem so nahe als möglich zu kommen, was blieb übrig, als die drei vorhandenen Collationen zu vergleichen, ihre Widersprüche anzumerken und wenigstens diese Zweifel bei etwa vergönnter Einsicht der Handschrift zu lösen? Dieses ist denn auch dem Unterzeichneten durch diplomatische Vermittelung gelungen, die ihm eine Benutzung des Codex während dreier Tage verschaffte, aber auch nicht mehr verschaffen konnte, da Monsignor Lambruschini, der Präfect der Bibliothek, argwöhnisch geworden war.

Unter den drei vorhandenen Collationen schien dem Herausgeber die nach Bentley genannte durch die von Birch veranstaltete mehr als ersetzt zu seyn; denn außer Lukas und Johannes, die Birch aus der Bentley-Handschrift selbst benutzte, nicht etwa aus Woide's Abdruck (Oxford 1799. Fol.), hat Birch sämmtliche übrige Bücher mit der Handschrift selbst verglichen. Seine Collation ist also hier gewiß der frühern vorzuziehen, da der spätere immer auf Mehreres aufmerksam gemacht seyn muß, als der frühere Benutzer.

Dieses wäre der Fall, auch wenn Bentley selbst die Vergleichung gemacht hätte und so mit Birch, der Handschrift gegenüber, dasselbe günstige Vorurtheil eines philologisch geübten Blickes für sich hätte. Nun aber hat der englische Kritiker seine Vergleichung nicht selbst gemacht, sondern von einem Andern, Thomas Bentley, bekommen, für dessen kritisches Auge wir nicht die geringste Gewähr haben. Ja, er legt so wenig Werth auf diese Vergleichung, daß er in seinem Plane einer Ausgabe des N. T. diese vorzugsweise auf die Codices A. und C. gründen will. (Siehe

Richard Bentley's Brief an den Erzbischof von Canterbury vom 15. April 1716, den andern undatirten an denselben, worin er um die Copie des Codex Claramontanus bittet, den Brief an einen Unbekannten vom 1. Jan. 1717 und den an Lacroze vom 4. Juli 1721 in Friedemann's Ausgabe, Leipzig 1825. S. 200—230.) Doedes in seinen holländisch geschriebenen Verhandlungen über die Textkritik des N. T. (1844. 4. S. 303.) will diese Collation Bentley's nicht einmal für sicher dem Thomas zugeschrieben wissen, sondern gibt nur an, Richard habe eine nach der Ausgabe des Wolphius Cephalaeus (Straßburg 1524. 8.) veranstaltete Vergleichung gehabt. Bei dieser aber ist, wo die Variation nicht ausdrücklich angegeben ist, nicht immer gewiß, ob eine Lesart dem verglichenen Codex oder der dabei benutzten Ausgabe angehört. Das ist zwar auch bei den beiden andern Collationen der Fall, aber um so weniger sollte die mit Benutzung der bentley'schen gemachte des Theologen Birch und vollends die des Bartolocci der zuerst genannten so ganz nachgesetzt werden, daß man nur von dieser ausgehen dürfte, wie Hr. Prof. Tischendorf im leipziger Repertorium (1848. S. 306.) annimmt. Ja, er sagt, es gebe keine verkehrtere Ergänzung der bisherigen Studien über den vaticanischen Codex als die bezeichnete, nämlich von der längst gedruckten bentley'schen Collation abzusehen und die dieser zur Correctur dienende birch'sche durch die des Bartolocci, die nur von Scholz benutzt war, zu controliren. Derselbe Recensent hatte im ersten Hefte der theologischen Studien und Kritiken von 1847 sogar das Vorhaben, auf die bartolocci'sche Vergleichung, von welcher der Herausgeber sich eine Abschrift aus Paris verschafft hatte, zurückzugehen, als das Zweckmäßigste belobt. Woher nur diese Herabsetzung derselben Collation? Doch wir lassen diejenigen, die darüber selbständig, und nicht bloß auf des Recensenten oder des Herausgebers Ansicht hin, urtheilen wollen, selbst entscheiden, indem wir ihnen einige Stellen vorlegen, die sich in der

von uns mit dem Codex selbst verglichenen Ausgabe mit Bleistift nach diesem corrigirt finden, vorlegen. Sie sind ohne lange Auswahl aus Matth. 12, 32. bis Markus 1, 18. genommen a).

1) Matth. 12, 32. οὐ μὴ ἀφεθῇ wie Bentley; Birch hat οὐ μὴ ἀφεθήσῃ, aber Bartolocci οὐ μὴ ἀφεθῇ. 2) 13, 16. läßt der Codex und auch Bartolocci das zweite ὑμῶν weg; Bentley und Birch bemerken keine Variante zu ihren Ausgaben, in welchen es steht. 3) 46. εὑρὼν δὲ Bartolocci nach dem Codex; Bentley und Birch ὃς εὑρὼν. 4) 15, 5. Bartolocci läßt mit dem Codex ἢ τὴν μητέρα αὐτοῦ weg, das die beiden Andern geben. 5) 16, 21. ὁ ις (χς) δεικνύναι Bartolocci nach dem Codex gegen das δεικνύειν der beiden Andern; ja Bentley läßt sogar das χς weg. 6) 18, 28. ἐκεῖνος wegzulassen nach Bartolocci, während die Andern es in Widerspruch mit dem Codex beibehalten. 7) 19, 22. χρήματα bei Bartolocci statt des von Bentley und Birch fälschlich beibehaltenen κτήματα. 8) 20, 17. μέλλων δὲ ἀναβαίνειν ις wie Bentley und Birch, wogegen Bartolocci ein ὁ vor ις einschiebt. Aber 9) V. 22. gibt nur er das πιεῖν des Codex für πίνειν. 10) 22, 39. ὁμοίως αὕτη wie Bartolocci und Birch, wogegen Bentley αὕτη wegläßt. 11) 25, 32. ἐριφίων wie Bartolocci für ἐρίφων. 12) 26, 28. μοῦ τῆς διαθήκης Bartolocci und Bentley, dagegen Birch μου τὸ τῆς δ. 13) 51. μετ' αὐτοῦ wie Bartolocci statt μετὰ ιυ. 14) 56. μαθηταὶ αὐτοῦ wie Barto-

a) Daraus ist aber nicht zu schließen, der Herausgeber habe aus dem bezeichneten Abschnitte nur die folgenden 18 Stellen in der Handschrift eingesehen; denn die übrigen Differenzen zwischen Birch und Bartolocci wurden in dem bei Benutzung der Handschrift bereit gehaltenen Verzeichnisse obiger Abweichungen notirt und bei der Constituirung des Textes benutzt. Dieses Verzeichniß aber ist dann zerstört worden, so daß jetzt nur noch das in einer Ausgabe Notirte zur Hand ist.

locci und Bentley. Birch bemerkt zur Lesart μαθηταὶ diese Variante, nur aus einem andern Codex. 15) 28, 4. ἐγενήθησαν ὡς Bartolocci gegen Bentley und Birch, welche das gewöhnliche ἐγένοντο ὡσεὶ geben. 16) Markus 1, 6. Καὶ ἦν Ἰω Birch gegen Bentley's Ἦν δὲ Ἰω. 17) V. 13. τεσσαράκοντα vor ἡμέρας Birch gegen Bentley's ἡμ. τ. 18) V. 18. ἠκολούθουν Bartolocci und Bentley gegen Birch's ἠκολούθησαν. Also unter 18 Fällen hat der so gering geachtete Bartolocci neunmal allein Recht gegen Bentley und Birch, viermal mit Bentley gegen Birch, zweimal mit Birch gegen Bentley. Nur einmal haben Bentley und Birch Recht gegen Bartolocci, und zweimal, wo er nichts bemerkt, hat Birch das Wahre gegen Bentley.

Daraus möge man schließen, ob die Nichtaufnahme folgender Lesarten Bentley's als eben so vielen Verstößen gegen den Codex selbst gleichkommend bezeichnet werden dürfe. Apg. 2, 30. τὸ κατὰ σάρκα ἀναστήσειν τὸν χ̄ν, welches Birch und Bartolocci nicht als fehlend übergangen hätten, wenn es wirklich fehlte; τὸν θρόνον, wo diese zu der Lesart ihrer Ausgaben τοῦ θρόνου keine Varianten bemerken; V. 31. ἀναστάσεως statt τῆς ἀναστάσεως des Birch und Bartolocci; V. 33. καὶ βλέπετε statt des βλέπετε dieser beiden; V. 38. für ἐπὶ bei Birch und Bartolocci, und ὑμῶν statt des ausdrücklich von Birch angegebenen ἡμῶν; V. 41. ἐν τῇ ἡμέρᾳ statt τῇ ἡμέρᾳ Birch's und Bartolocci's und V. 42. κοινωνίᾳ καὶ statt ihres κοινωνίᾳ.

In diesen und andern zweifelhaften Fällen wird es, bis eine vollständige Collation des Codex wieder möglich seyn wird, immer gerathener seyn, sich an diese beiden Gegner Bentley's, als an diesen oder vielmehr seinen Collator zu halten. Leider sind uns mehrere der zum Codex selbst gemachten Notizen von der Mitte des Johannes an durch fremde Fahrlässigkeit vernichtet worden, so daß über die folgenden Bücher zum Theil nur mit Wahrscheinlichkeit, nicht mit Si-

cherheit zwischen den drei Collationen entschieden werden konnte. Doch bleibt, bis ein günstigeres Geschick die Bande des Vaticans lösen wird, unsere Ausgabe im Ganzen noch immer die treueste Darstellung des hier verschlossen gehaltenen Codex.

Die größere Ausgabe gibt im ersten Kapitel der Prolegomena die Gründe an, warum aus den Vätern der ersten fünf Generationen nach Christus, die den kritischen und dogmatischen Veränderungen des Textes vorhergehen, kein Text zusammengesetzt werden kann. In den Tafeln S. LIX—XCVI. werden die Citate derselben zu den einzelnen Stellen des N. T. aufgeführt, so daß der Grad der Bezeugung jedes Buches auf den ersten Blick erhellt. Das zweite Kapitel führt am Sprachcharakter der syrischen Uebersetzung aus, warum diese älteste Uebersetzung nicht geeignet sey, durch Rückübersetzung einen authentischen Text darzustellen. Das dritte Kapitel erörtert, inwiefern die vaticanische Handschrift allein dazu geeignet und in die Zeit zwischen jener Uebersetzung und den übrigen ältesten Handschriften zu setzen ist. Die ältesten derselben aus jeder der drei Hauptkirchen und von der byzantinischen eine bisher unedirte Reihe aus allen Jahrhunderten werden im vierten Kapitel beschrieben, worauf die Erklärung der im Texte zur Hinweisung auf die Varianten gebrauchten Zeichen folgt. Diese Varianten (S. 488—695.) werden als der älteste Commentar bezeichnet, weil sie, gegen die einfache Gestalt des Codex Vaticanus gehalten, meist als erklärende Glossen und Paraphrasen erscheinen. Ein Lexikon der grammatischen Formen, die unter die eigentlichen Varianten nicht aufzunehmen waren, dient dazu, die dialektische Eigenthümlichkeit der Handschriften zu bestimmen, und möchte manche, auch dem Philologen interessante Formen darbieten. Damit hofft der Herausgeber, seine Arbeit werde nicht ganz vergeblich gewesen seyn.

D. Edward von Muralt.

Kirchliches.

dern nieder, um eine neue Ausgabe desselben mit zeitgemäßen Veränderungen auszuarbeiten. Sie war nach drei Jahren fertig geworden, und den 14. Juli 1843 erschien eine königl. Resolution, welche die allmähliche Einführung dieses neuen Lehrbuchs im Schul- und Confirmandenunterricht, so wie in der kirchlichen Katechisation anordnete. Die umgeänderte Ausgabe hatte viele unleugbare Vortheile; überdieß darf der Commission das Zeugniß gegeben werden, daß sie behutsam in den Veränderungen gewesen ist. — Die einzige materielle Veränderung betraf eine Antwort auf die Frage nach dem Zwecke der Höllenfahrt Christi. Hatte nämlich Pontoppidan als Zweck derselben angegeben, daß Christus den Sieg habe offenbaren wollen, den er durch seinen Tod über den Teufel errungen, so setzte die umgearbeitete Auflage dazu: und daß er das Evangelium predigte für die Geister, die in Verwahrung waren, mit Berufung auf 1 Petr. 3, 18. 19. 4, 6. Die einzige formelle Veränderung, die wenigstens der Mißdeutung fähig war, bestand darin, daß, wenn in Pontoppidan's Katechismus unter dem, was als sündig oder versucherisch unbedingt gemieden werden müsse, alle möglichen, auch geistigen Genüsse der Gegenwart namentlich aufgeführt sind, in der umgearbeiteten Ausgabe ein allgemeiner Ausdruck: Alles, was die Augenlust, Fleischeslust, hoffärtiges Wesen, üppiges Leben gebiert, an die Stelle getreten ist. Es war zu erwarten, daß die Promulgation nicht ruhig vorübergehen würde. Kaum war der Katechismus herausgegeben, so war's, als wäre eine Brandfackel unter die Gemeinden geworfen worden. In manchen Propsteien entstand eine förmliche Volksagitation, angeregt, geschürt, geleitet vorzüglich von den Haugianern, die sich vor Andern zu Zionswächtern für die Reinhaltung des lutherischen Bekenntnisses berufen glaubten. Die allgemeine Entrüstung richtete sich auf den, der bisher der Lieblingsschriftsteller der Religiösen unter dem Volke gewesen war, der, wie er selbst sagt, von vielen Seiten das Zeugniß erhielt, daß er segensreich auf manche Seelen gewirkt, dessen Schriften, zumal das von ihm herausgegebene

Andachtsbuch für Jedermann (7 Auflagen), eine Verbreitung in Norwegen gewonnen haben, wie wenige, Wilhelm Andr. Wexels. Eben weil er bisher der populärste Schriftsteller gewesen, mußte er für die in der neuen Ausgabe angebrachten Veränderungen einstehen, obgleich nicht er der Redacteur des Entwurfs gewesen war. Wexels bekam, damit fing die Bewegung an, mündliche und schriftliche Mittheilungen. Letztere waren theils unterzeichnete Briefe, meist von Solchen, die, in ihrem unbedingten Vertrauen zu ihm irre gemacht durch Insinuationen seiner Gegner, ihn selbst in der größten Bestürzung um Aufklärung über den Grund jener Anschuldigungen befragten, theils, und das noch viel häufiger, anonyme Schreiben, in denen er mit den albernsten Beschuldigungen überhäuft, ein Irrlehrer, ein Vorläufer des Antichrists, ein Diener des Satans genannt wurde. Aber dabei blieb es nicht. Es wurden große Versammlungen gehalten und darin inständig gebetet, der Herr der Kirche möchte doch nicht zugeben, daß eine solche „neue, falsche, gefährliche Lehre in die Kirche eindringe und die reine Braut Christi beflecke." Es wurde in manchen Gemeinden die Uebereinkunft getroffen, von nun an keine Schrift von dem Verräther der Kirche zuzulassen, und Alle, welche etwa noch das Andachtsbuch von Wexels gebrauchten, in der öffentlichen Meinung geächtet. Es versteht sich, daß dieß nicht überall geschah, sondern nur da, wo die Freunde Hauge's die herrschenden waren, hauptsächlich an den Orten, wo diejenigen unter ihnen wirkten, welche sich selbst für die legitimen Nachfolger Hans Hauge's hielten, auf welche als auf Propheten der Geist des Abgetretenen übergegangen wäre, so namentlich in den Städten Drammen, Kongsberg, Frederikshald, Trondhjem und in vielen Gegenden auf dem Lande. Aber auch mit dieser Agitation waren die Gegner, die sich wirklich großentheils durch jene von ihnen beschränkt aufgefaßten Veränderungen im Innersten verletzt fühlen mochten, noch nicht zufrieden. Es war ja immer noch Gefahr vorhanden, daß die Gemeinden zur Annahme des ihnen nun einmal verdächtig gewordenen

einem Lieferanten Ole Nielsen. Man ist erstaunt, eine solche Gewandtheit in der Führung der Feder bei einem Laien, und dazu nicht einmal aus dem gebildeten Stande, zu finden, und kann dieß nur der durchschnittlich guten Familienerziehung und Bildung des Bauernstandes zuschreiben, die allerdings oft günstigere Resultate erzielt, als das best organisirte Schulwesen. So interessant es wäre, die wirklich geistreichen Gedanken des norwegischen Bauern zu entwickeln, so dankbar es wäre, weil man dadurch Gelegenheit bekäme, auch die Anschauungsweise der Freunde Hauge's in geistlichen Dingen kennen zu lernen, so muß dieß doch einer anderen, ausführlicheren Darstellung des ernsten Kampfes überlassen bleiben. Ich begnüge mich, hier nur anzuführen, daß das Werkchen mit großer Entschiedenheit auf den Artikel vom allgemeinen Priesterthum und von der Wiedergeburt, die zur Bedingung des Verständnisses der heiligen Schrift gemacht wird, dringt und an Allegorien reich ist; übrigens auch manche gesunde Schrifterklärungen enthält. Populär geschrieben, in einem Tone, den das Volk verstehen konnte und liebte, gewann es eine große Ausbreitung und trug, weil es ziemlich ruhig und würdig verfaßt war, viel dazu bei, daß die Volksbewegung gegen die neue Ausgabe immer zunahm. Es wurde im Jahr 1847 wieder eine Broschüre in dieser Angelegenheit unters Volk gegeben: ein einfacher Abdruck der Lehre Pontoppidan's über den Zustand nach dem Tode, offenbar nicht mehr von Leuten aus dem Volke, sondern aus dem Gelehrtenstande. Das Schriftchen hatte, wie es scheint, einen irenischen Zweck, erreichte jedoch nicht viel. Keiner von den beiden Theilen war damit zufrieden. Die Bewegung dehnte sich immer bedenklicher aus. Wexels wurde von einer sehr schweren und gefährlichen Krankheit ergriffen und dem Tode nahe gebracht. Wie viel dazu die erfahrenen Unbilden beigetragen, läßt sich freilich nicht bestimmen; daß der innere Kummer seine Erholung aber gehemmt, das ist sehr glaublich. Inzwischen konnten die im

Volke entstandenen Bewegungen, von denen auch viele Ruhigere fortgerissen wurden, von der Regierung nimmer länger ignorirt werden. Die Freunde Hauge's bildeten eine Macht in den Gemeinden Norwegens, der um so gewisser Rechnung getragen werden mußte, als sich dießmal auch Solche an sie anschlossen, die sonst nicht zu ihnen hielten, aber wirklich Gefahr für die lutherische Lehre in der Verbreitung der umgearbeiteten Ausgabe des pontoppidanschen Katechismus fürchteten. Als daher Bittschriften über Bittschriften eingingen, dem neuen Auszug die königliche Autorisation wieder zu entziehen, als Geistliche von ihren Gemeinden gezwungen wurden, das in der Schule und im Confirmandenunterricht gebrauchte Commissionslehrbuch wieder abzuschaffen, so ging die Regierung darauf ein, freilich nicht, die Concession dem Lehrbuche ganz zu entziehen, — da hätte sie ja gegen sich selbst gesprochen, — sondern nur die Verordnung vom 14. Juli 1843, die einen solchen Sturm heraufbeschworen, zu modificiren. War nämlich in derselben ein Gebrauch der älteren Ausgabe von Luther's Katechismus und Pontoppidan's Erklärung nur bis zum Ausgang des Jahres 1848 in den Gemeinden erlaubt worden, so wurde jetzt dieser Termin durch eine neue königliche Resolution ganz aufgehoben und — Pastor Wepels hat mir's mit billigenden Zusätzen erzählt — jetzt den Gemeinden freigestellt, sich mit ihrem Pfarrer auseinanderzusetzen, welcher von den drei Katechismen beim Jugendunterricht gebraucht werden solle: der Catechismus plenus des Erik Pontoppidan: „Wahrheit zur Seligkeit", oder der alte Auszug, oder endlich die umgearbeitete Auflage. — Vergeblich wurden die Gegner der letzteren gebeten, doch über dem Einzelnen nicht die Vorzüge des Ganzen zu verkennen und zu verschmähen; vergeblich wurde ihnen gesagt, daß sie ja, wenn sie eine Bekehrung nach dem Tode für unchristlich hielten, die Predigt, die Christus den Geistern im Gefängniß gehalten, keine Bußpredigt seyn lassen müßten, sondern zu einer Straf-

zeit von allergrößter Bedeutung werden kann, ist — dies das dritte Moment — das Recht, das sich die Gemeinden und Laien errungen haben, nun auch bei der Bestimmung der Lehre in der Kirche und Schule ein Wörtchen mitsprechen, wenigstens ihre Herzensmeinung laut und entschieden äußern zu dürfen. Aber allerdings der Kampf hätte sicherlich nicht einen solchen Ausgang genommen, wenn nicht jener erste Factor, nämlich die Gemeinschaft der durch Hauge selbst und andere Volksprediger erweckten und miteinander zu wechselseitigen Erbauung enger verbundenen Gläubigen schon eine Macht im Staate, oder besser Volke, gewesen wäre.

Eine Frage knüpft sich hieran, welche uns tiefer in die norwegischen Kirchenverhältnisse hineinführt. Wie konnte die Laienpredigt solche Bedeutung gewinnen, daß sie es wagen durfte, so entschieden gegen die angesehensten Repräsentanten der Landesgeistlichkeit, und zwar gegen ein Werk, das sie mit königlicher Autorisation vorgenommen und mit königlicher Approbation ausgegeben hatten, aufzutreten, daß es ihr gelang, beim Storthing die Aufhebung eines Gesetzes gegen den Willen der Regierung und des größten Theils der Geistlichkeit durchzusetzen, das sie in der Ausübung auf beschwerliche Weise hinderte und immerhin ihre Wirksamkeit als etwas Ungesetzliches brandmarkte? Ihre Beantwortung wird uns die norwegische Kirche in ihren Vorzügen und Nachtheilen vor die Augen führen, ja vielleicht auch einen Weg zeigen, auf welchem jenen Nachtheilen allmählich abgeholfen werden könnte. Wir werden die Erklärungsgründe jener Erscheinung, nach deren Woher wir so eben gefragt, suchen müssen in einem Fünffachen: ich meine in der Religiosität des Volks im Allgemeinen, in der Geschichte, in der Beschaffenheit der jetzigen Volksprediger, im Verhältnisse zwischen Geistlichen und Gemeinde, im

eringen Maße des Antheils, der bisher den Laien in der
Jemeinde an den Angelegenheiten der eigenen Gemeinde
nd der vaterländischen Kirche überhaupt vergönnt gewe-
en ist.

Der Hauptnerv der Wirksamkeit und Bedeutung der orwegischen Volksprädicanten oder, wie sie sich selbst meist iennen, der Bekenner liegt in der Religiosität des Volks. Man mag heutzutage in Norwegen noch so laut ind oft über die Abnahme der Religiosität und Sittlichkeit, iber reißendes Ueberhandnehmen der materiellen Interessen, ind wie die Klagen besonders im Munde von Predigern ille lauten mögen, Beschwerde führen, ich glaube, mit vollem Recht die Behauptung aussprechen zu dürfen, daß der Norweger oder überhaupt der Scandinavier mit dem germanischen Volke den Ruhm theilt, mit besonderem Sinn ınd überwiegender Vorliebe für die Welt des Uebersinnlichen ınd Göttlichen begabt zu seyn und darum an der Mission, welche so oft allein dem deutschen Volke vindicirt wird, Hauptorgan für die Verwirklichung des Gottesreiches auf Erden zu seyn und zu werden, Theil zu nehmen hat. Um dieß zu beweisen, will ich nicht in die vorchristlichen Zeiten des scandinavischen Volkes zurückgehen, wiewohl hierin Beweise genug gefunden werden können, die unwidersprechlich darthun, wie tief religiös das nordische Volk angelegt war. Wohl hatten sie ihre Götterwelt, gleich den südlichen Völkern des Alterthums, nach der irdischen, sinnlichen gestaltet. Aber während die Hellenen dieselbe immer mehr ins niedere, sinnliche Leben herabzogen, statt letzteres nach der Götterwelt zu gestalten, waren jene unablässig bemüht, dasselbe immer mehr von dem Schlechten, Schwachen, sinnlich Niedern zu reinigen und zu sondern. Ein erhabener, sittlicher Ernst, wenn auch mit Rohheit und Wildheit vermischt, ist über ihre Mythologie ausgegossen. Während die südlichen Nationen sich in ihren Göttern bespiegelten, strebten die Scandinavier dahin, das Leben ihrer mit ungemeiner an Sclavenfurcht

seyn in dieser unreineren Gestalt gar oft, ja, man darf wohl sagen, immer unter dem noch weniger gebildeten Theile einer Nation, und darf uns eine solche Beobachtung auffallen in einem Lande, das schon durch seine Natur etwas Geheimnißvolles an sich hat und durch seine langen Nächte und Dämmerungen der Phantasie reichliche Nahrung gibt? Gewiß, wenn wir solches in Anschlag bringen, wird es uns nicht Wunder nehmen, wenn wir vor ungefähr zehn Jahren das Volk mit unbedingtem Glauben einem Manne entgegenkommen und zuströmen sehen, welcher einer unmittelbaren göttlichen Offenbarung gewürdigt worden zu seyn versicherte und durch seinen ganzen Wandel und seine Amtsführung — er war Klocker (Küster) — bezeugte, daß er eines Betrugs nicht fähig war. Lew Hansen Sener, dieß ist ungefähr die Geschichte, Küster in Saule Prästegjeld, legte sich einmal, nachdem er seine regelmäßige Abendandacht verrichtet, schlafen. Ich schlief nicht lange, erzählte er, da war mir's, als sähe ich einen weißgekleideten, bleichen Mann zur Thür hereintreten und sich auf den Stuhl an mein Bette setzen. Ich schauderte; mein Athem stockte. Er zog ruhig ein Papier aus der Tasche und überreichte es mir mit den Worten: ich bin gesandt von Gott, dir dieß Blatt zu zeigen. Auf dem Papiere standen folgende Verse (die in der Uebersetzung etwa so lauten mögen): so lang' du willst mit nichten die Sünden ernstlich sichten im Herzen, Seel' und Sinn, so lange lös' ich nimmer dich von der Höll' Gewimmer. Das ist für mich ein ganz unmöglich Ding. Doch wird es dir behagen, der Lust ganz zu entsagen, ohn' Hinterhalt und List, so will ich dir verheißen, zu locken und zu speisen die Seel', die hülfsbedürftig ist. Dann wirst du einst erkennen, mußt du von hier dich trennen, welch' süßer Gott ich bin. Glaub', wach' und bet' hienieden, so wird, bist du verschieden, dir dann ein Sitz bei mir verlieh'n. Ich las diese Verse, und fühlte ein unaussprechliches Friedensgefühl, der Bote stand auf und ging zur Thüre hinaus. Als er draußen war, erwachte

ich, stark bewegt, erhob mich schnell und schrieb die Verse nieder, ganz erstaunt, daß jemals Verse aus meiner Feder flossen, da ich nie vorher und nie nachher gedichtet." Diese geistliche Erfahrung glaubte nun der ehrliche Mann nicht besser anwenden zu können, als wenn er sie recht vielen Leuten erzählte und daran Betrachtungen und Ermahnungen anknüpfte. Das Volk aber hörte ihm mit Andacht zu, und er wurde so, obgleich ein intellectuell schwächeres Werkzeug, dennoch das Mittel zur Umwandlung von Manchem. Ich habe die im Ganzen unbedeutende Erscheinung erzählt, weil sie mir ebenso sehr ein Beweis zu seyn schien von der Fähigkeit des Volks, in seiner Art (denn der Küster ist meist aus den unteren Klassen des Volks genommen) religiöse Eindrücke zu bekommen, als auch wieder solche zu machen. Wollen wir noch weitere Beweise für die religiöse Neigung des norwegischen Volks haben, so könnte wohl auch ein gewisser angestammter Sinn für Kirchlichkeit hierher gerechnet werden, der sich auch durch das halbe Jahrhundert der Aufklärung erhalten hat. Waren es doch die Familien, in welche sich Feste geflüchtet haben, die von der Kirchenbehörde unbilligerweise aus der Reihe der kirchlichen Tage gestrichen worden sind (1770); ich nenne nur das heilige Dreikönigsfest, das heutzutage noch in den Familien auf eine dem Weihnachtsfeste ähnliche Weise begangen wird, obgleich seine kirchliche Feier seit 1770 aufgehört und seine Perikope nicht einmal eine Stelle unter den sonntäglichen Perikopen bekommen hat. Rührend ist es, am Sonntage auf dem Lande einen Gottesdienst mitzumachen. Da sieht man, zumal an Festen und am Confirmationstage, an der Kirchenpforte eine vollständige Wagenburg, bestehend aus kleinen zweirädrigen Wagen, in denen die Beichtkinder oft zwei, drei Meilen weit zum Gottesdienste gefahren sind; da sieht man im Gottesdienst selbst Mütter mit ihren kleinen Kindern, von denen sie sich nicht auf längere Zeit trennen mochten und die sie daher lieber mit sich nahmen, als daß sie auf den Besuch

des Gottesdienstes verzichteten; da sieht man nach demselben Familien sich an und auf den Wägelchen lagern und unter dem Schatten mächtiger Tannen ihr einfaches Mahl zu sich nehmen. Als ich solche Beobachtungen machte, da mußte ich mir sagen: die armen Leute haben das Brod, das den Seelenhunger stillt, doch sauer verdienen müssen. Trotz dieser localen Hindernisse sind die Gotteshäuser immer anständig besucht. Deutet solches nicht auf ein religiös-kirchliches Interesse, wenn es gleich oft als rein gesetzliches erscheint? Werfen wir einen Blick auf die höher gebildeten Stände, die übrigens keineswegs als Repräsentanten des Volksgeistes vor den andern zu betrachten sind, so kann sich auch hier die religiöse Anlage der Nation nicht verbergen, wiewohl sich die Frömmigkeit hier in bestimmte Kreise zurückgezogen und eine gewisse religiöse Indifferenz manche Glieder der sogenannten gebildeten Stände ergriffen hat. Ich finde die Religiosität des Volks in diesen Klassen besonders schön ausgedrückt in dem freilich stilleren Wirken von mehreren hochgebildeten, edlen, für christliche Zwecke unablässig wirkenden Frauen, die ihre großen Talente ganz dem Dienste des Reiches Christi gewidmet haben und deren Namen in Norwegen wohl bekannt sind. Sie haben mit Wort, Schrift und That gewirkt. Die Eugeniastiftung, eine Erziehungsanstalt für verwahrloste Mädchen, verdankt einer solchen Frau ihr Daseyn. Eine andere hat mit einer Erziehungsschrift, worin eine Mutter an ihre Tochter schreibt, gerade in den Familien höherer Bildung das christliche Princip wirksam vertreten. Eine dritte hat mit ihren einfachen und doch geistvollen religiösen Gedichten (unter Anderm eine biblische Geschichte in Versen) manches verbildete, altkluge Gemüth zurechtgebracht. Wenn man will, kann man für den religiösen Sinn der Nation als Zeugniß auch das Factum anführen, daß das vorzüglichste Organ der öffentlichen Meinung in Norwegen, das Morgenblatt, gar nicht selten religiöse Gedichte den politischen Nachrichten vorangehen läßt.

Dürfte solches der Redacteur einer deutschen Zeitung wagen, ohne fürchten zu müssen, Gegenstand des allgemeinen Unwillens oder Gelächters zu werden? Auch die höheren Staatsbeamten, die eine Zeitlang eine gleichgültige oder feindliche Stellung gegen das Christenthum oder die Religion überhaupt eingenommen, haben dieselbe aufgegeben und sich in ein freundliches, wenigstens gehaltenes Vernehmen zur Kirche und zu ihren Vertretern und lebendigen Gliedern gesetzt, wiewohl es hier schwer seyn dürfte, zu bestimmen, wie viel von dieser Veränderung auf Rechnung des auch in ihnen sich wirksam erweisenden religiösen Volksgeistes zu schreiben ist. Genug, man fühlt jedenfalls, wenn man sich in geselligen Kreisen der Beamtenwelt bewegt, daß der giftige Hauch unserer modernen, speculativen deutschen Aufklärung und kritischen Blasirtheit noch nicht in diese nördlichen Gegenden wesentlich eingedrungen ist, und ich glaube, das Prognostikon stellen zu dürfen, daß die Versuche, etwa die Schönheitsreligion der reinen Menschlichkeit, die heutzutage im Süden Europa's mit solcher Energie feil geboten wird, auch im Norden einzuführen, an dem nüchternen, sittlich-ernsten, vor Allem aber religiösen Geiste der Nation in Norwegen unübersteigliche Hindernisse finden dürften. Hätten wir aber auch gar keine andern Beweise, so wäre die Empfänglichkeit, welche jene Volksprediger, vor allen Hauge selbst, unter dem größten Theile des Bauernstandes gefunden, und die Erscheinungen der Volkspredigt selbst Beweis genug für die besondere religiöse Begabung dieses Volkes. Kam ihnen nun der in der Nationalindividualität gegebene Zündstoff entgegen, der auch in ihnen bereit gelegen und nur auf den Funken gewartet hatte, der von oben vermittelt oder unvermittelt ins Herz fiel, um ihre ganze Persönlichkeit mit dem heiligen Feuer des lebendigen Christusglaubens zu durchglühen, so war nichts natürlicher, als daß die Bewegung bald in volle Flammen ausbrach und die merkwürdigsten Erscheinungen zu Tage brachte. War aber einmal eine solche christliche Erweckung

als Buß- und Glaubensbewegung angeregt, so bildete sich eben damit auch alsobald das Bedürfniß, zur Erhaltung des neu erwachten Glaubenslebens engere Verbindungen zu bilden, in denen für wechselseitige Erbauung und Belehrung Sorge getragen werden konnte, zumal da damals, als die Erweckungszeit begann, die Hirten insgesammt zu schlafen schienen und ihre Heerden so ziemlich sich selbst überlassen hatten; denn die sonntäglichen Predigten waren fast der einzige Berührungspunct zwischen den Geistlichen und Gemeinden, und wenn man bedenkt, weß Geistes Kinder diese Predigten gewesen, daß sie meist handwerksmäßig verfertigt und ebenso abgelesen wurden, so kann man denselben nicht viel Bindekraft zutrauen. Es lag in der Natur solcher engeren Vereine, daß sie sich zunächst um die Person derjenigen Männer sammelten, welche das Bedürfniß darnach angeregt, und daß bei ihren jeweiligen Versammlungen die Urheber die ganze Leitung in die Hände bekamen. Die nothwendige Folge einer solchen Wirksamkeit, in der besonders Hans Hauge selbst eine Virtuosität besessen haben soll, war die geistige Herrschaft der Volksprediger und Leiter von Laien-Erbauungsstunden über die Menge der durch ihre Predigten Erweckten und Angezogenen.

So war die Volkspredigt und Laienerbauung eine imposante Macht geworden, ehe die Geistlichkeit sich aus ihrem Schlummer erhob, und hatte natürlich dadurch einen gewaltigen Vorsprung vor der ordnungsmäßigen, kirchlichen Erbauung erhalten. Die ernsteren, religiösen Gemüther fühlten sich von den einfältigen und kunstlosen, aber wahren und warmen Ergüssen eines Volkspredigers, zumal Hauge's, mehr erbaut und erquickt, als von den dürren und trockenen Producten einer Schreibtischarbeit, wie man sie in den öffentlichen Gotteshäusern damals fast noch überall hörte. Daher betrachtete ein großer Theil der Nation ihr Wirken mit Wohlgefallen, wenn auch auf der andern Seite das Unerhörte des damaligen Auftretens von Laienpredigern den

größten Anstoß und hier und da auch Erbitterung erregte, die aber mehr und mehr schwand, je deutlicher man die Wohlthätigkeit der Laienpredigt in ihren segensreichen Folgen erkannte. Statt nun zu der Zeit, wo der Haugeanismus und das Volkspredigerwesen überhaupt sich nach außen nicht so abgeschlossen hatte, sondern einem wohlgemeinten, christlichen Einfluß von Seiten der berufenen Prediger noch zugänglich war, durch Selbsterkenntniß und Buße zuerst an sich selbst zu arbeiten und dann auch auf der Kanzel das lautere Gotteswort wieder ertönen zu lassen, durch Geduld, Liebe, Selbstverleugnung aber die ihnen entfremdeten Gemüther der Volksprediger selbst und ihrer Freunde wieder zu gewinnen, donnerten die Hirten auf den Kanzeln gegen die Eindringlinge, falschen Propheten, geistlich hochmüthigen Schwärmer, ja entblödeten sich nicht, den Arm der weltlichen Macht gegen die „Störer der öffentlichen Ruhe" zu Hülfe zu rufen. Sie hatten ihren hohen Beruf mißkannt; sie hatten die erbauungsbedürftigen, friedesuchenden, heiligungseifrigen Glieder ihrer Gemeinden eingeschüchtert und zurückgestoßen, und zwar so lieblos, daß eine kirchliche Separation ganz nahe war, vor der nur der gesunde Sinn Hauge's und der Seinigen zurückschreckte. Sie haben einen großen Theil der schiefen Stellung verschuldet, in der heutzutage noch nicht bloß der Haugeanismus, sondern das ganze Volkspredigerwesen auch zu Geistlichen gläubiger Richtung sich befindet, und die mehr eine zurückhaltende, beobachtende, lauernde, denn eine vertrauensvolle, ergebene genannt werden kann. Wir haben im obigen Streite einen deutlichen Beleg hierfür. Mit jenen Verfolgungen, die über Hauge und einige der Seinigen verhängt wurden, brachte man nicht nur diese in eine mindestens fremde, argwöhnische, wenn auch nicht geradezu feindliche Stellung zu den gesetzmäßigen Organen der Kirche; man erweckte dadurch Sympathien für die ungerecht verfolgten Wiedergebornen in der ganzen Nation und trug dazu bei, ihre Bedeutung in der Welt des

Geistes nur noch zu vermehren. Fassen wir diese letzten Thatsachen, welche uns außer der religiösen Empfänglichkeit des Volks zum Wachsthum jener Macht der Volksprediger beigetragen zu haben scheinen, in Einen Begriff zusammen, so können wir denselben Geschichte nennen.

Eben damit hängt schon ein dritter Grund zusammen, die Beschaffenheit der gegenwärtigen Volksprediger. Sie sind eben aus der Geschichte hervorgegangen und zum Theil selbst noch von Hauge für die Sache des Christenthums gewonnen worden, theils durch das Lesen seiner Schriften, durch die Erzählungen, die noch im Vieler Munde von seiner Wirksamkeit leben, durch Mitglieder seiner Gemeinschaft und ihre Predigt, theils durch das Lesen der heiligen Schrift, auf die sie durch Anregungen aus Hauge's Kreise aufmerksam geworden waren, zur Selbstprüfung, Buße und Glaubensbekehrung geführt und zu „Bekennern" tüchtig gemacht worden. Aber freilich, trotz dem, daß die primitive Anregung aller neueren Erweckungen von Volkspredigern auf H. Hauge zurückzuführen ist, gehören doch nicht alle seiner Gemeinschaft an. Vielmehr hat man zwischen den selbstthätigen Mitgliedern der großen Brüderschaft, welche sich Hauge's Venner (Freunde) nennen, und zwischen den eigentlichen Volksprädicanten der Gegenwart zu unterscheiden. Jene sind in der Regel seßhaft und haben nur die Leitung der Privatversammlungen und anderer Gemeinschaftsangelegenheiten zu besorgen, halten sich auch mit ihren Predigten meist innerhalb der Gemeinschaftsglieder und beschränken sich auf regelmäßige Zeiten; auch bestehen sie eben als Führer von Laienverbindungen zu gemeinsamer Erbauung in ununterbrochener Reihenfolge, so daß immer ein durch Gaben, Kenntnisse, Stellung oder feurigen Glauben ausgezeichneter Freund Hauge's in die Lücke des abgetretenen Bekenners eintritt. Auf diese Weise gleichen sie ganz den in unsern württembergischen Pietistengemeinschaften üblichen Sprechern und sind mehr zur Erbauung, als zur Erweckung

geeignet, genießen aber ungemeines Ansehen, wie sie denn auch zuweilen wirklicher Offenbarungen theilhaftig zu werden behaupten. Die Verfasser der beiden Schriftchen gegen Wepels waren solche „Bekenner.“ Sie vindiciren sich mit großer Zuversicht das Licht des heiligen Geistes. Ich kann mir nicht versagen, hier zur Charakteristik dieser Volksprediger innerhalb der haugeanischen Brüdergemeinschaft eine Aeußerung von einem solchen zu citiren, die er in einer Schrift gegen Wepels gethan. „Indem ich mich,“ sagt er, „als den darstelle, der die rechte Schriftauslegung hat, darf man doch nicht glauben, ich bilde mir ein, daß ich diese Erleuchtung etwa meiner absonderlichen Kunst zu beten verdanke. Ich kann mich leider nicht rühmen, so gebetet zu haben, daß ich deßhalb erhört worden wäre. Aber daß mir doch Gott Erleuchtung in dieser Sache gegeben hat, das kann ich nicht leugnen, und wehe mir, wenn ich es thäte! Er hat mir weit über Bitten und Verstehen gegeben. Er hat mein geringes und schwaches Gefäß mit guten himmlischen Gaben erfüllt, für welche er gepriesen, bedanket und hochgelobet sey in Ewigkeit, Amen.“ Daß eine solche Entschiedenheit der Ueberzeugung, von Gott mit besonderer Erleuchtung bedacht zu seyn, verbunden mit einer wirklich musterhaften Kenntniß der heiligen Schrift und einem Wandel, würdiglich des Evangeliums, einen beherrschenden Einfluß auf unselbständigere Geister haben muß, liegt auf der Hand, wobei meist eine persönliche Verbindung mit dem heimgegangenen Hauge oder wenigstens eine gründliche Kenntniß seiner Schriften und seiner Ausdrucksweise das Gewicht ihrer Predigten noch vermehrt. Ganz anders verhält es sich mit den Volkspredigern, die außerhalb der Gemeinschaft von Hauge's Bennern stehen. Obgleich sie unabhängiger von der Autorität Hauge's sind, so kommen sie ihm doch durch ihre Originalität und Predigtweise ungleich näher, als jene Prediger aus dem Kreise der Freunde Hauge's. Sie sind die Wanderprädicanten, erheben sich sporadisch, — so ist in neuester Zeit

eine gewisse Windstille eingetreten, — sind in der Regel mit lebendigem Gefühl, reger Phantasie, leichter Auffassung und natürlicher Beredtsamkeit begabte Menschen aus dem Bauernstande, welche aus einem Zustande dumpfer religiöser Gleichgültigkeit oder leichtsinniger Sinnlichkeit durch eine gewaltige Gnadenrevolution in einen seligen Gnadenstand sich versetzt und sich dadurch verpflichtet fühlten, als Zeugen der Wahrheit aufzustehen und Bekenntniß von dem, was sie von der Gerechtigkeit und Gnade Gottes erfahren hatten, vor den Menschen abzulegen, daher sind ihre Predigten meist Bußpredigten und an Unerweckte, an todte Weltmenschen gerichtet, daher ihre Versammlungen zufällig und immer so öffentlich als möglich. — Gewöhnlich wird von ihnen die Erlaubniß des Predigers eingeholt, derselbe wohl auch eingeladen, Einladungen freilich, denen er selten Folge leistet. Ist der Volksprediger an einem Orte angekommen, der ihm für eine Erbauungsstunde passend scheint; so geht er entweder selbst bei den Hofbewohnern in der Umgegend herum oder sendet seine Freunde aus und kündigt auf eine bestimmte Zeit solche Versammlungen an, die selten unter zwei Stunden währen und oft zwei-, dreimal des Tages an Einem Ort gehalten werden. Ihr Hergang ist höchst einfach. Die Andacht wird in der Regel mit Gesang eröffnet (die Haugeaner haben ein eigenes Liederbuch), dann folgt ein Gebet; nach ihm wird der Text gelesen, gewöhnlich ein Stück aus der Schrift nebst einer Postille, wozu Luther's, Arnd's, Spener's, seltener Hauge's hinterlassene Schriften benutzt werden; der Text wird hierauf nach der Gabe und Erfahrung des Redners ausgelegt, oft mit specieller Anwendung auf die Anwesenden, und den Schluß macht wieder Gebet und Gesang. — Man sieht, die Ordnung bei diesen Erbauungsstunden ist naturgemäß und ganz darauf berechnet, jedes zwecklose Hin- und Herschwatzen auszuschließen, insofern wohl noch zweckmäßiger, als die Einrichtung in vielen deutschen Erbauungsstunden, wo das Verlesen einer

Postille unterlassen wird. Uebrigens war es nicht bloß die Einrichtung solcher Erbauungsstunden und die hier stattfindende Ordnung und Würde, was die Zuhörer anzog. Die allergrößte Anziehungskraft übte die ausgezeichnete Persönlichkeit der Prediger aus. Zwei der nördlichsten Stifte Norwegens, Nordland und Tronthjem, haben das Verdienst, solche ausgezeichnete Persönlichkeiten den heilsbegierigen Seelen des Vaterlandes zugesendet zu haben. Ich nenne vor Allen zwei, Nils Optun, Hofbesitzer, und Elling Eielsen. Jener sehr mild und weich, voll Liebe, voll Eifer, „bis auf den letzten Athemzug dem Herrn zu dienen und sein Reich anzupreisen, so lange seine Zunge nicht am Gaumen klebe", hatte von seiner Erweckung an in Wahrheit den Pilgerstab nicht aus der Hand gelegt, bis der Tag sich geneigt; er hatte die meisten bedeutenden Orte seines Vaterlandes besucht und sich namentlich in den südlichen Stiften herumgetrieben; doch war's ihm vergönnt, nachdem er mannichfach mit liebenswürdiger Geduld und Stille die Verachtung, ja Verfolgung der Menschen und die Verkleinerung durch die Geistlichen ertragen hatte, in Ruhe auf seinem Gute zu sterben (1835). Der Andere war eine feurige, energische, bis ins Unruhige gehende Persönlichkeit (nach der Schilderung eines seiner Freunde), die da brannte vor Streben, Seelen Christo zuzuführen, und meist auf dem geradesten Wege aufs Herz losging. Eielsen, nicht sehr fern vom Gute Optun's geboren, zu Nordmör im Tronthjemstift, jünger als er, hatte, durch seine Worte und sein Beispiel angespornt, mit seiner ganzen jugendlichen Kraft den Kampf durch Sünde zur Gnade, durch Stolz zur Demuth, durch Sinnlichkeit zur Selbstverleugnung durchgekämpft und es zu einer wunderbaren Bekanntschaft mit der Bibel gebracht, so daß er ganze Kapitel im Gedächtniß hatte. Seine meist in Gebetsform vorgetragenen Aufforderungen zur ernsten Buße und Nachfolge Christi fanden vielen Eingang. Andererseits mangelte es ihm so wenig als jedem Andern, der ohne An-

sehen der Person Buße predigt, zumal wenn er nicht einmal amtlich dazu berufen ist, an Widersachern. Was Eielsen durch sein Feuer, die Kraft seiner Rede und besonders die Entschiedenheit seines durch und durch vom Bewußtseyn seines wichtigen Tagewerkes erfüllten und getragenen Auftretens erreichte, das gewannen andere, weichere Naturen, die sich ebenfalls zum Predigen berufen fühlten, durch die innige, gefühlvolle Weise, mit der sie ihre Ermahnungen an die Brüder richteten. Kaum hatte sich Elling Eielsen, vielleicht auch durch das richtige Gefühl geleitet, daß das immer wiederholte Predigen von Buße und Bekehrung am Ende eine Erschlaffung zur Folge haben müßte, auf ein anderes, noch ganz unbebautes Arbeitsfeld in Amerika begeben, so war schon wieder ein anderer Prediger aufgestanden, ein 16jähriger Jüngling, Mads Wefsning, Sohn eines Hofbesitzers in Nordland. Obgleich er in seinem Geburtsort, einem abgelegenen Hofe des Amts Nordland, nur den dürftigsten Unterricht genossen, äußerte sich doch die außerordentliche Begabung des Jünglings in solchem Maße, daß er zwar kindlich, aber, wie ein Ohrenzeuge berichtet, ergreifend, mit innerer Wahrheit und mit großer Schriftkenntniß das Wort Gottes seinen Brüdern und Schwestern nahe legte und namentlich die Thorheit des menschlichen Herzens unwiderstehlich schilderte, das den Engeln die Freude nicht gönne, über seine, des Herzens, Bekehrung und Rettung im Himmel zu frohlocken. Es muß ein merkwürdiger Anblick gewesen seyn, dieser Jüngling, mit gen Himmel erhobenen Augen und gefalteten Händen vor einem Tische stehend, auf dem die heilige Schrift ausgebreitet lag, vor ihm eine gedrängte Menschenmasse, lauschend auf jedes seiner weichen Worte, Thränen aus den Augen wischend, Greise mit weißen Haaren und Männer mit gigantischem Körperbau zu den Füßen eines Kindes oder Jünglings. Mads Wefsning fing, dazu aufgefordert, zu reisen an; doch reiste er nicht allein, sondern meist in Begleitung eines älteren, eben-

falls erweckten jungen Nordländers, Torsten Rendahl, eines Fischers, der seinen Fischerberuf zeitweise mit dem Menschenfischerberufe umtauschte. Das Aufsehen, das der junge Weffning machte, zog auch Prediger herbei. Sie wohnten seinen Erbauungsstunden bei; einige von ihnen wurden so hingerissen von der bescheidenen, kindlich einfältigen, von der warmen und doch ruhigen, lieblichen, zarten Persönlichkeit dieses begabten Bauernsohnes, daß sie ihn hie und da auf seinen Reisen begleiteten. Ein Geistlicher hatte ihn besonders liebgewonnen, der sehr würdige Pfarrer zu Christiansand, Paul Jürgens Dybdahl. Dieser nahm ihn zu sich und bereitete ihn vor, daß er das Examen artium machen und Theologie studiren konnte. Sein Begleiter, Torsten Rendahl, wurde durch ein tragisches Schicksal aus seinem irdischen Wirken unerwartet früh abberufen. Er hatte einen Freund, der nach Dänemark und Deutschland reisen wollte, bis an die norwegische Grenze zu begleiten im Sinne. Auf einem Hofe, wo beide Freunde eine Nacht verweilten, eine Erbauungsstunde zu halten, um die sie ersucht worden waren, wurde er von einem plötzlichen Unwohlseyn befallen. In der Dämmerung des Morgens hatte er statt einer stärkenden Essenz, die er mitgenommen, eine für einen Kranken in Drammen bestimmte, sehr starke und nur in kleinen Dosen zu genießende Arznei, die in einer ähnlichen Flasche sich befand, in die Hand bekommen, einige kräftige Züge daraus genommen und sich vergiftet, so daß der Arzt, der sogleich herbeigeholt wurde, vergeblich Gegengifte versuchte, und der unglückliche Jüngling zwar unter furchtbaren Qualen, aber mit ungemeiner Sanftmuth und Geduld verschied (1844). Als der Freund, den er hatte begleiten wollen, von ihm Abschied nahm, sagte der Leidende weich, aber gefaßt: „ich fühle, ich gehe heim; ich habe viel nicht gethan, was ich hätte thun, und viel gethan, was ich hätte nicht thun sollen; aber Gott wird mir vergeben durch Christum: bleibe

bei ihm, daß wir uns wiedersehen." Als die Angehörigen der Familie, bei der er zu Gaste war, ihm des Nachts wachten und die ausgelöschte Kerze wieder anzünden wollten, sagte er mit schwacher Stimme: „ach laßt nur! Ich habe ja das Licht des Lebens." Er hörte eine merkwürdige Sphärenmusik und beruhigte die Umstehenden, die nie gehörte Laute vernommen zu haben behaupteten. Er richtete sich auf, fragte, wer dort unter der Thüre stehe, lächelte, fiel ins Kissen zurück und war entschlafen. Ich habe diese speciellen Züge, die mir von einem Augen- und Ohrenzeugen erzählt worden sind, der allen Glauben verdient, angeführt, weil sie zeigen, wie diese Volksprediger keineswegs Mundhelden sind, oder eingebildete Selbstgerechte, die nur an die Buße und Bekehrung Anderer denken, ihre eigene aber versäumen. Nein, es sind der Mehrzahl nach — denn die eben genannten sind nur Repräsentanten einer Klasse von Menschen — einfache Naturmenschen mit großen Anlagen, insbesondere einer tiefen, sittlich ernsten und religiösen Gemüthsbeschaffenheit, die, entweder von einer hervorragenden Persönlichkeit, wie die Hauge's, Oytun's, Eielsen's, oder vom Lesen des Bibelwortes, oft von einer einzelnen Stelle, die gleichsam den ersten Feuerbrand ins Herz geworfen, oder von bittern Lebenserfahrungen, an denen es den zum Theil sehr armen Fischern und Bergbewohnern nicht fehlt, ergriffen, mit der ganzen Fülle eines tiefen Gemüths, mit der ganzen Kraft des Willens und mit der ganzen Energie des Verstandes das Evangelium von der Gnade Gottes in Christo gegen jeden reuigen Sünder sich aneigneten und dadurch einen solchen Reichthum von Erfahrungen, Freuden, Wahrheiten, eine solche Liebe zu ihren Brüdern und vor Allem zu Christo ins Herz bekamen, daß sie nicht anders können, als hingehen und, so gut sie's vermögen, Anderen erzählen, was der Herr an ihnen gethan, um in ihnen ähnliche Erfahrungen zu wecken. Eben deßwegen hört man sie selten über Dinge predigen, welche keine unmittelbare Be-

ziehung aufs Leben darbieten; sie lassen sich nicht gern auf Fragen ein, die der Speculation angehören; wo die Schrift etwas darüber sagt, da weisen sie darauf hin; wo nicht, so erklären sie, daß Gott weislich darüber geschwiegen, und wiewohl die Wiederkunft Christi ein Artikel ist, auf den sie in ihren Predigten gern zurückkommen, so geben sie sich doch in echt christlicher Nüchternheit nicht damit ab, die Zeit derselben auszurechnen. Hierin eben unterscheiden sie sich von den deutschen Stundenhaltern und Volkspredigern, die gar oft theosophische Elemente in ihre Predigt mit hereinnehmen. Dagegen sind sie insgesammt der großen Gefahr ausgesetzt, theils bei ihrem ernsten Dringen auf Buße den Blick aufs Evangelium, das nur eine Rechtfertigung durch den Glauben kennt, und zwar aus lauter Gnaden, zu verlieren, theils bei der nachdrücklich verlangten Heiligung des Gerechtfertigten auf einzelne Momente derselben mit einer ängstlichen Kleinlichkeit zu dringen und so dem Gläubigen ein neues Gesetz aufzulegen, ohne zu bedenken, daß, wo der Geist des Herrn ist, da Freiheit ist. So z. B. sollen Fälle vorgekommen seyn, in denen man das Rauchen als eine sündige Fleischeslust verbieten wollte. Ferner wurde das Entsagen der Welt und allen sündlichen Lüsten des Fleisches sehr oft von den Volkspredigern so aufgefaßt, als ob jede Sorgfalt, die man aufs Aeußere, z. B. anständige Kleidung, Ordnung und Zierlichkeit in der Haushaltung, wendete, schon eine Regung von Eitelkeit und hoffärtigem Wesen wäre und darum unterdrückt werden müßte, oder als ob wenigstens das Aeußerliche, Leibliche etwas durchaus Gleichgültiges wäre, auf das man so wenig als möglich Zeit verwenden dürfte, weil man ja am innern Menschen viel Wichtigeres zu arbeiten habe. Wir erkennen darin eine einseitige Scheidung zwischen Innerem und Aeußerem, welche den inneren Zusammenhang zwischen beidem übersieht, welche bei Leuten, denen von Kindheit an alle äußere Bildung, alle Weckung des angeborenen Schönheitsgefühles,

alle Mittel zur Uebung desselben gefehlt, am häufigsten verkommt und welche gerade in Norwegen besonders gefährlich ist, weil sich hier, zumal in den ärmeren Haushaltungen, Reinlichkeit und Ordnung nicht in erwünschter Weise findet, ein Mangel, der den Gesichtern oft ein mürrisches Aussehen geben dürfte und, wie mir von einem Norweger, der sich mit den unteren Schichten des Volks näher bekannt gemacht hat, erzählt wurde, auch nicht selten Ursache von ehelichen Zwisten wird. Das Gesagte wird genügen, zwar einerseits die große Bedeutung erklären zu helfen, welche die Volksprediger, stehende sowohl als sporadische, in Norwegen gegenüber von Kirche und Staat gewonnen haben, aber andererseits auch allerdings die Nothwendigkeit einer Aufsicht darzuthun, welche die den Einseitigkeiten weniger ausgesetzten verordneten Diener der christlichen Kirche über diesen Theil der Gemeindeerbauung haben sollten. Allein eine solche Aufsicht besteht nicht etwa darin, daß man der Wirksamkeit der Volksprediger von Seiten der Geistlichen mit wegwerfender Verachtung, mit Argwohn oder gar mit feindlichem Widerwillen begegnet und die Versammlungen verbietet oder stört, oder, wenn man das nicht kann, jede andere Gelegenheit ergreift, ihr entgegenzuarbeiten, ja, am Ende die Kanzel dazu benutzt, gegen sie zu polemisiren. Ein solches Verfahren kann nur die Sache verschlimmern und dazu dienen, die Volksprediger zu erbittern und zu harten Urtheilen über die Landeskirche und ihre Diener zu verleiten oder wenigstens die Gemeinden den gesetzlichen Seelsorgern zu entfremden: wird doch das Volk überhaupt im voraus schon eine Sympathie mit den Predigern, die ihm ganz angehören, in sich tragen und mit Vorliebe aus ihrem Munde auf eine ihm verständliche und eindringliche Weise das Evangelium predigen hören, insbesondere aber das norwegische Volk, das sich seit seiner politischen Emancipation jeder fremden Autorität, und sey sie auch die der berufenen Organe der christlichen Kirche, argwöhnisch gegenüberstellt. Ja, ein solches Verfahren ist nicht bloß unklug,

sondern auch unrecht: denn welches Recht vor Gott haben die Geistlichen, die ihr Amt auf die nothwendigen geistlichen Functionen, also die vorgeschriebenen Predigten und ministeriellen Verrichtungen beschränkt glauben, ihren Gemeindemitgliedern, die außer der kirchlichen Erbauung das Bedürfniß nach innigerer Vereinigung mit gleichgesinnten Brüdern und nach wiederholter Erbauung oder nach kräftiger Erweckung und Anregung fühlen, die Befriedigung desselben zu versagen? So unklug und unrecht aber ein solches Verfahren ist, so ist es leider in Norwegen nur zu oft beobachtet worden und hat wohl hauptsächlich dazu beigetragen, das Band zwischen den Predigern und ihren Gemeinden, das ohnehin nie recht fest gewesen seyn mag, noch mehr aufzulockern und den Einfluß der Laienprediger, der dadurch gebrochen werden sollte, nur noch zu steigern, ein Erfolg, der allerdings nicht zum Besten des kirchlichen Gemeingeistes gereichen konnte. Gewiß, je kälter und fremder das Verhältniß zwischen dem berufenen Hirten und seiner Heerde ist, desto mehr wird sich letztere an andere Hirten anschließen, die sich der Sorge für sie mit größerer Aufopferung hingeben, und das um so gewisser und inniger, je religiöser die Heerde ist, je lebendiger sie also die Bedürfnisse eines frommen Gemüthes empfindet. Und daß dieß beim norwegischen Volk der Fall ist, haben wir schon gesehen. Je inniger und vertrauensvoller die Heerde der Leitung anderer, als der gesetzlich berufenen Hirten folgt, desto mehr wird sie den letzteren entfremdet werden, und desto weiter wird sie kommen auf dem Wege, der endlich mit Separation endigt. Man hat in dieser Hinsicht zwar das Aeußerste in Norwegen nicht erfahren; Separation ist nicht erfolgt. Aber dennoch fehlt es nicht an Beispielen, welche eine betrübte Erkaltung der Gemeinden gegen ihre bestellten Prediger gewahren lassen. Ich erwähne hier nur die eine Thatsache, daß in den vierziger Jahren in Folge wiederholter, dringender, von allen Seiten einlaufender Klagen der

Geistlichkeit, daß die Gemeindemitglieder den Geistlichen nicht die gebührenden Belohnungen geben, sondern ihre Gaben immer spärlicher werden lassen, eine Commission zu Regulirung der Besoldungsverhältnisse der norwegischen Geistlichkeit von der Regierung niedergesetzt wurde, welche dahin wirken sollte, eine Verwandlung des zum Theil aus Gaben freier Liebe bestehenden Gehaltes in eine fixe Besoldung vorzubereiten (den 13. Nov. 1843). Deutet eine solche Nothwendigkeit nicht klar genug eine leidige Umwandlung des schönen Verhältnisses von gegenseitigem Vertrauen und Liebe, das zwischen den Geistlichen und ihren Gemeinden obwalten sollte, in ein rechtliches und gesetzliches an, bei dem weder Prediger noch Gemeinde, noch Kirche, noch Reich Gottes ihre Rechnung finden können? — Man hat nun allerdings in neuester Zeit einzusehen begonnen, daß das einzige Mittel, die entstandene Kluft zwischen den Geistlichen und gerade den tüchtigsten ihrer Gemeindeglieder nicht zu einem Riß kommen zu lassen, der nicht mehr verbunden werden kann, eine größere Milde und Toleranz gegen die Laienprediger ist; man hat meist, und zwar von Seiten der eifrigsten und entschiedensten christlichen Prediger, mit der Polemik aufgehört, ja sich sogar herabgelassen, dann und wann den Erbauungsstunden beizuwohnen. Aber soll der einseitige und dadurch gefährliche Einfluß der Laienprediger und Stundenhalter auf das Maß einer heilsamen, seelsorgerlichen Wirksamkeit reducirt werden, so muß von den Geistlichen noch mehr geschehen. Liebe, Achtung, Vertrauen ist bekanntlich schwerer wieder gewonnen, als verloren. Sollen diese conditiones sine quibus non des seelsorgerlichen Wirkens, die in jenem Verhältniß, wenn auch nicht ganz fehlen, so doch sehr geschwächt sind, worüber ich etliche Geistliche selbst klagen hörte, wieder gewonnen werden, so darf sich der Geistliche nicht bloß passiv zu dem Bedürfniß der außerkirchlichen Erbauung verhalten, sondern er muß in seiner Art selbst dazu mitwirken. Kurz, eben weil ich in dem ferneren Verhältniß zwischen

Pfarrer und Gemeinde einen Hauptgrund für die einseitige und überwiegende Bedeutung der Laienprediger in den Gemeinden erkenne, in dieser einseitigen Wirksamkeit der Laienprediger aber Gefahren für das gesunde evangelisch-christliche Leben der Gemeinde und Kirche erblicke, so halte ich es für die zeitgemäßeste, nothwendigste und wirksamste Aufgabe der norwegischen Geistlichen, jenes innige Gemeinschaftsleben zwischen ihnen und ihren Gemeinden wieder herzustellen, das einst zur apostolischen Zeit zwischen den von den Aposteln eingesetzten Leitern der Gemeinden und ihnen selbst bestand und das von den frühesten christlichen Zeiten an in Norwegen nie recht dagewesen seyn mag. Jene Wiederherstellung wird aber nur dann möglich seyn, wenn die Geistlichen auf den seelsorgerlichen Theil ihres Berufes mehr Aufmerksamkeit, Zeit und Kraft verwenden, als dieß bisher geschehen zu seyn scheint. So große Achtung mir diejenigen norwegischen Geistlichen, die ich kennen zu lernen das Glück hatte, in der kurzen Zeit meines Umgangs mit ihnen eingeflößt haben, so sehr ich ihre Gastfreundschaft, ihr wohlwollendes, biederes Entgegenkommen, die sittliche Würde, mit der sie ihrer oft so zahlreichen Familie vorstanden, die Leutseligkeit, mit der sie ihre dienenden Hausgenossen — der Pfarrhof in Norwegen ist ein kleiner Staat — und ihre Gemeindemitglieder behandelten, den Ernst, mit dem sie ihren Beruf auffaßten, und die relative gelehrte Bildung, die alle hatten, so sehr ich dieß Alles bei ihnen schätzen gelernt habe, so kann ich es doch nicht verhehlen, daß mir mehreremale der Gedanke gekommen ist, worin denn ihre Seelsorge bestehe. Ich verbrachte den größten Theil meines Aufenthaltes in Norwegen im Umgange mit Geistlichen; ich verlebte acht Tage auf dem Lande ununterbrochen in geistlichen Häusern, und doch habe ich nicht erlebt, daß einer von den Geistlichen einen Krankenbesuch gemacht, und nur zweimal, daß er Besuche von Gemeindemitgliedern in amtlicher Weise empfangen hat. Ich weiß nun zwar wohl, daß ich es zufällig nicht

günstig getroffen haben konnte; daß die Gemeindeglieder bei der Zerstreutheit ihrer Wohnungen es auch mit einem Besuche im Pfarrhause schwerer nehmen; daß nicht alle Tage Dinge vorfallen, um deren willen die Geistlichen als Seelsorger zu befragen sind. Aber auf der anderen Seite sind die Gemeinden, die ich besucht, sehr zahlreich gewesen, zahlreicher als in Württemberg die größten Pfarreien; alsdann werden in Norwegen die Geistlichen auch als Berather in weltlichen Dingen von ihren Gemeinden benutzt, und ich glaube, jene beiden einzigen Fälle, die ich gesehen, bezogen sich darauf; endlich sind gar keine Wochengottesdienste auf dem Lande, wo die Heilsbedürftigen Trost, Erquickung, Belehrung finden könnten. Es dürfte also um so eher erwartet werden, daß diese Entbehrung das Bedürfniß erzeugen würde, öfters privatim zum Geistlichen zu kommen. Diese Beobachtung bestätigte sich übrigens auch noch durch die Antwort, die ich auf die Frage erhielt: ob die Geistlichen auch Haus-, besonders Krankenbesuche machen. „Sehr selten," lautete die Antwort, „gewöhnlich nur, wenn wir gerufen werden," und dieses Rufen auf dem Lande ist so eine Sache; denn es muß mit Zusendung eines Fuhrwerks geschehen, wenn der Hof einigermaßen ferne liegt, und hiermit holt man in der Regel lieber den leiblichen, als den Seelenarzt. Wenn irgendwo so ist in Norwegen die seelsorgerliche Wirksamkeit von Bedeutung, unter einem Volke, das einen solchen Drang nach außerkirchlicher Erbauung hat. Dieselbe könnte nun aber auf eine dreifache Weise ausgeübt werden, theils mittelbar, durch Personen, welche in Verbindung mit dem Geistlichen stehen und sein Vertrauen besitzen, theils unmittelbar, und das wieder theils dadurch, daß außerkirchliche Erbauungsstunden vom Geistlichen gehalten werden, wo mehr die allgemeine Seelenpflege besorgt werden könnte, theils durch Hausbesuche. — Jener *mittelbaren* Seelsorge, die gerade in Norwegen bei den sehr ausgedehnten Pfarrbezirken besonders am Platze wäre, käme eine

eigenthümliche Einrichtung des norwegischen Schulwesens sehr zu Statten. Ich meine die Wanderschulen. Jede Pfarrei ist in Districte abgetheilt; jeder District hat einen Wanderschullehrer; der District ist selbst wieder in Rotten, d. h. kleinere Abtheilungen von mehreren Familien, gesondert, in denen nun ungefähr zwei Monate durchschnittlich in den Häusern der dazu gehörigen Familien unterrichtet wird. In den zwei Monaten, die sich ein Wanderschullehrer in einer Rotte aufhält, wird er in den verschiedenen Höfen nach einem bestimmten Tarif beherbergt, so daß er etwa eine Woche in Einer Familie zuzubringen hat. Diese Schullehrer nun, die eine sehr beschwerliche und nicht einträgliche Stelle haben, sind meist aus dem ärmeren Theile des Volkes genommen, vom Pfarrer aus der Schaar der lernenden Kinder um ihrer Fähigkeiten und sonstigen Vorzüge willen ausersehen, großentheils auch von ihm gebildet und zum Schuldienst fähig gemacht. Wenn auch etliche unter ihnen ein oder zwei Jahre in ein Schullehrerseminar (deren es fünf gibt) treten, um die letzte Ausbildung noch zu erhalten, so legt doch der Pfarrer den Grund, der immer nachwirken wird, auch wenn sie den Seminarlauf vollständig durchgemacht; treten sie doch meist erst im vollendeten achtzehnten Jahre in das Seminar ein, zu einer Zeit also, wo sich ihr Charakter so ziemlich schon herausgebildet haben muß. Ist es nun dem Geistlichen gelungen, einem von seinen talentvollen Schülern, den er zum Schulhalten ausersehen hat und seine specielle Unterweisung und Fürsorge genießen lassen will, nicht bloß die nothdürftige christliche Erkenntniß, d. h. die Lehren des Katechismus, die elementare Kenntniß der heiligen Schrift und die Geschichte der Offenbarung bis auf Christus und vielleicht kurz bis auf unsere Tage beizubringen, sondern vor Allem auf sein Herz zu wirken und in ihm das Bewußtseyn zu erzeugen, daß er vor Andern berufen ist, vor Kindern und Erwachsenen durch Wort und insbesondere durch That seinen Herrn zu bekennen und ihm Seelen zu-

zuführen, so hat er in einem solchen Schullehrer einen trefflichen Gehülfen für den heiligen Zweck, dem er sein Leben gewidmet, gewonnen und ein Samenkorn in die Gemeinde gelegt, das seiner Zeit herrlich aufgehen wird. Denn was der Pfarrer mit dem besten Willen nie kann, das vermag der Schulhalter, mitten im Kreise der Familien zu leben, durch sein Betragen, das, wenn vom Geiste Christi bestimmt, nicht verfehlen kann, auch Widerstrebende zu überwinden, und durch zeitig angebrachte Worte auf die Herzen der Eltern, Kinder und Geschwister zu wirken und heilsame Eindrücke bei seinem Abschied unter ihnen zurückzulassen. — Die Hauptsache freilich muß die *unmittelbare persönliche Wirksamkeit des Geistlichen selbst* bleiben. Er hat aber zwei Arten, sein Seelsorgeramt auszuüben; einmal so, daß er auf kleinere Kreise wirkt, durch *Erbauungsstunden*. Sie haben nun freilich in Norwegen ihre besonderen localen Schwierigkeiten. In einem Theile von Dänemark, wo letztere nicht so bedeutend sind, werden sie gern gehalten und gern gehört; auch in Norwegen haben es einzelne Geistliche und zwar mit Erfolg versucht; natürlich müßte die Jahreszeit hierbei berücksichtigt werden; aber des Sommers und meist des Winters ist die Communication nicht schwierig. Es käme nur auf den Versuch an; gewiß, die Zuhörer würden sich von selbst finden. Aber die besonders geeignete Weise der seelsorgerlichen Wirksamkeit in Norwegen scheint mir *der Hausbesuch* zu seyn, und zwar nicht sowohl der, welchen der Geistliche empfängt, als der, den er macht. Denn ersterer wird gewiß nur dann gern und häufig gemacht, wenn schon ein näheres Verhältniß der Bekanntschaft oder Freundschaft zwischen dem Seelsorger und einem Gemeindemitglied besteht. Selten wagt ein solches, aus eigenen Stücken anzuknüpfen. Ohne Hausbesuche, die der Geistliche selbst macht, kommt er mit den einzelnen Gliedern seiner anvertrauten Heerde nur in der Beichte, also in der Regel des Jahres ein- oder zweimal, und etwa bei ministeriellen

Verrichtungen zusammen. Kann er sie aus solcher Berührung kennen lernen? Kann ohne Bekanntschaft mit den Einzelnen von Seelenführung, Seelsorge überhaupt die Rede seyn? Hausbesuche dagegen geben dem Prediger Stoff zu seinen Predigten, die dadurch Schneide, Kraft und Segen bekommen. Sie führen den Seelsorger wohl von selbst tiefer in sein eigenes Herz und treiben ihn zu fortgehendem Forschen in der Schrift, um die aus dem Kreise vertraulich gewordener Beichtkinder ihm vorgehaltenen Zweifel oder andere Fragen beantworten zu können. Sie geben ihm Gelegenheit, die Familien in ihrem häuslichen Treiben zu beobachten, manchen ehelichen Zwistigkeiten vorzubeugen, manchen kindlichen Gehorsam zu erhalten, manchen Fehler in der Erziehung zeitig genug zu beseitigen, das Herz der Alten, Erwachsenen, Kinder sich zu gewinnen, und hat man erst den Schlüssel zum Herzen, so hat man auch schon Boden gewonnen für eine segensreiche Hirtenwirksamkeit. Welcher ungemeine Segen aus einer solchen auf die Familien berechneten Seelsorge nicht bloß für die einzelnen Familien, die dadurch selbst zu ecclesiolis in ecclesia herangebildet würden, sondern für die Kirche selbst erwachsen würde, das wird man erkennen, wenn man bedenkt, daß Norwegen zu denjenigen Ländern gehört, wo die Familiengemeinschaft ihre ursprüngliche Bedeutung am meisten behalten hat und alle andern Gemeinschaften an Macht übertrifft, indem jede Familie einen eigenen kleinen Staat bildet, ein größeres Areal bewohnt und mehr oder weniger auf sich selbst reducirt ist: daher denn auch in jeder sich ein eigenthümlicher Geist ausprägt und mit dem Hof von Geschlecht zu Geschlecht sich forterbt, der für die größeren Gemeinschaften der Kirche und des Staats von der größten Wichtigkeit ist. Je größeren Segen aber ein solches innigeres Verhältniß zwischen Hirt und Heerde, durch Hausbesuche herbeigeführt, gerade in Norwegen hätte, desto größer wird der Nachtheil seyn, der aus einer Unterlassung oder lässigen Benutzung jenes hauptsäch-

lichen Mittels hervorgeht, desto leichter läßt sich der bestehende Mangel an innigem und vertrauensvollem Wechselverkehr erklären. Die Hausbesuche dürften freilich nicht in ein gesetzliches, mit Gleichgültigkeit oder Widerwillen vollzogenes Geschäft ausarten, wie es leider großentheils mit der schönen kirchlichen Einrichtung der sogenannten Hausverhöre in Schweden der Fall ist, sondern sie müßten, wenn sie etwas wirken sollen, von einem gewissenhaften, von Christusliebe und Christenliebe glühenden Hirtenherzen ausgegangen und getragen seyn. Man wird mir vielleicht einwenden: ein solcher Rath ist leichter gegeben, als ausgeführt. Wie beschwerlich, ja am Ende wie kostbar würde es für den Geistlichen seyn, herumzufahren in seiner Gemeinde und bald da, bald dort einen Besuch abzustatten! Wird er nicht auf solche Weise sich der Gefahr aussetzen, in diesem oder jenem Hofe mit sauren Gesichtern empfangen zu werden, das Evangelium vor die Hunde zu werfen? Aber können auf diese beiden Fragen nicht mit vollstem Rechte Gegenfragen gemacht werden! Auf die erste: ob ein rechter Geistlicher nach seiner Bequemlichkeit, nach seinem pecuniären Verluste, der aber nicht einmal so groß seyn wird, weil man ihn gewiß mit Freuden an den meisten Orten aufnimmt und ihm, wo man es kann, mit Liebesgaben beistehen wird, fragen darf, wenn es gilt, sein Amt recht auszurichten? Und auf die zweite: woher weiß man, daß in diesen oder jenen, auch als irreligiös verschrienen Familien nicht doch ein rechtes Wort aus Gottes Wort einen unberechenbaren Segen stiften kann, vielleicht einen größeren als alle Predigten bisher auszurichten vermochten! Und dann, gibt nicht ein Hausbesuch Gelegenheit, auch diejenigen anzufassen, die entweder aus religiöser Gleichgültigkeit oder gar aus Feindschaft des Kreuzes Christi aus der Kirche wegblieben, sie, die oft ganz falsche Voraussetzungen vom Evangelium und seinen Verkündigern haben, weil sie sich nie die Mühe genommen, sie kennen zu lernen, durch das liebevolle und würdige Benehmen im Schooße der Fa-

mitten selbst eines Bessern zu belehren? Als Pastor Stockfleth, als ein rechter Hirt seiner zerstreuten Lappenheerde, eben die Hüttenbesuche zum Hauptheile seiner pastoralen Thätigkeit machte, als er sich nicht scheute, in ihre unreinlichen, rauchgeschwärzten Erdenhäuschen einzudringen und mit der ärmlichen Nahrung vorlieb zu nehmen, die sie selbst genossen; als er ihnen mit unsäglichen Mühseligkeiten und Kosten nachzog, da billigten die norwegischen Geistlichen ihn und seine Wirksamkeit und die Regierung unterstützte ihn. Wäre es nicht der schönste Triumph für Stockfleth, den würdigen Greis, wenn er sehen dürfte, daß seine Amtsbrüder die von ihm erfaßte Idee auch ergriffen haben und sie in ihrem Theile auszuführen beflissen sind? — Doch man wendet ferner ein, solche Hausbesuche würden die oft so nothwendige Präsenz des Geistlichen auf seinem Pfarrhause zu sehr beeinträchtigen und sein augenblicklich gewünschtes Erscheinen etwa bei einem Kranken unmöglich machen. Allein so weit wird der Pfarrer nie entfernt seyn, daß ihm nicht ein Bote nachgesandt und er an die betreffende Stelle geholt werden könnte. Zudem ist ja immer auch, wenigstens bei den bedeutenderen Pfarreien, ein residirender Kaplan da, der für den Pfarrer fungiren kann. Aber entgegnet man endlich: heißt das dem Geistlichen auf dem Lande und in der Stadt nicht zu viel zugemuthet, neben seinen übrigen ohnedieß zahlreichen Geschäften auch solches noch zu versehen? Einem Geistlichen, dem sein Beruf Leben, Seligkeit, Alles ist, wird's nie zu viel werden, wenn's nicht über die menschliche Schwachheit unbedingt hinausgeht. Es ist wahr, dem Geistlichen ist in Norwegen, zumal auf dem Lande, viel zugemuthet und die Geistlichen Deutschlands, die sich schon so oft über beschwerliche Schreibereigeschäfte beklagt haben, müßten sich ihrer Klage schämen, wenn sie mit ihren Geschäften die der norwegischen Pfarrgeistlichen vergleichen würden. Es ist hier nicht der Ort, mich über den Geschäftskreis der norwegischen Geistlichen weiter auszusprechen, aber das glaube

ich keck behaupten zu dürfen, daß ihnen manche von ihren reinen Schreibereigeschäften abgenommen und ohne Schaden Anderen im Bezirke, etwa dem Lehnsmann oder Sorenskriver oder Vogt, übertragen werden könnten. Was soll man dazu sagen, daß die Landprediger gehalten sind, die Wahl- und Steuerlisten für die Storthingswahlen zu führen, Protokolle über das Kirchen-, Armen- und Schulgut zu halten und Atteſtate für Waaren auszustellen, die nach Schweden eingeführt werden, daß sie in Norwegen erzeugt worden? Auch die gewaltigen mit dem Pfarrdienst verbundenen Oekonomieen könnten vielleicht ermäßigt werden. Was aber hier vor Allem noth zu thun scheint, das ist die Vervielfältigung der Pfarreien. Die Präſtegjelder (Pfarrbezirke) haben in Folge der auf einem unermeßlichen Areal verbreiteten dünnen Bevölkerung eine große locale Ausdehnung und müssen sie stets behalten. Aber wenn nun die Einwohnerzahl einer einzigen Pfarrei gegen 9000 — 10,000 beträgt, muß dieselbe nicht nach den bestehenden Verhältnissen ein ungeheures Areal haben? Zwar ist in den größeren Pfarrbezirken das Geschäft zwischen dem Hauptpastor und seinem Kaplan getheilt, aber natürlich nur so weit es theilbar ist; gerade die Schreibereigeschäfte und was mit der Verwaltung der Pfarrei sonst zusammenhängt, hat doch der Hauptgeistliche selbst zu besorgen. Nach einer 1846 erschienenen Uebersicht über die Zustände der norwegischen Kirche, die diesen Uebelstand besonders scharf hervorhebt (in der norwegischen Kirchenzeitung), gestaltet sich das Verhältniß der Geistlichen in Norwegen, Schweden, Dänemark folgendermaßen. In Dänemark kommen auf jedes Kirchspiel $\frac{1}{4}$ □M. und 1200 Menschen, in Schweden 7 □M. und 2000 Menschen, in Norwegen aber auf jede Pfarrei 17 □M. und 3500 Menschen durchschnittlich (die Kaplaneien nicht eingerechnet). Es sind 336 Kirchspiele und 417 geistliche Stellen in Norwegen, einem Lande von 5750 □M. und 1,200,000 Einwohnern! In neuester Zeit geht man darauf aus, diesen Mißstand zu

heben; man hat schon verschiedene Vorschläge gemacht. Die Regierung ist aber bis jetzt auf keinen eingegangen. Theils verlangt man geradezu Aufhebung der residirenden Kaplaneien und Verwandlung derselben in besondere Pfarreien; theils will man Erweiterung und Vermehrung derselben, theils endlich wünscht man die Sache beim Alten gelassen und nur durch sogenannte Propsteivicare nachgeholfen, d. h. ordinirte Geistliche, die stets nach Anordnung des Propstes zu verwenden wären, auf der größten Pfarrei ihre gewöhnliche Residenz hätten, dagegen von den anderen Geistlichen des Bezirkes für besondere Fälle requirirt werden dürften und einen fixen Gehalt bekommen sollten. Was vom geistlichen Departement bis jetzt geschehen ist, besteht darin, daß theils Kirchen gebaut wurden, die dann freilich keinen eigenen Geistlichen bekamen, sondern Annexkirchen werden mußten, theils einzelne besonders große Pfarreien getheilt wurden, welch' letzterer Fall aus ökonomischen Gründen selten vorkommt.

Gesetzt nun, diesem bedeutenden Mißstande, der allerdings nicht wenig zur Schwächung des geistlichen Einflusses der Hirten auf ihre Heerden dient, würde durch ein Zusammenwirken des Königs und Storthings, oder gar einer neuen kirchlichen Repräsentation, aus Geistlichen oder auch aus Laien bestehend, abgeholfen, so ist eine andere Frage, ob dadurch wirklich der Einfluß der Geistlichen auf das Volk zur Erbauung der Kirche gehoben und bewirkt würde, daß die der Kirche fremden, wenigstens unabhängig von ihr angereizten christlich religiösen Bewegungen des Volks in die Lebenssphäre der Kirche wieder hereingezogen würden. — Allerdings würde es mehr in den Bereich der Möglichkeit gestellt, allen Pflichten des geistlichen Amts zu genügen, als dieß bisher der Fall gewesen, wiewohl natürlich auch dann die Hauptsache auf die Persönlichkeit des Geistlichen selbst ankommen wird. Allein es wäre, auch letztere so günstig als möglich vorausgesetzt, nach meinem Dafürhalten noch

nicht genug. Auch jener fünfte Punct, den ich oben unter den Erklärungsgründen für den überwiegenden Einfluß der Volksprädicanten und Stundenhalter angegeben, müßte verändert werden. Den Gemeinden müßte ein größerer Antheil an der Verwaltung ihrer eigenen Angelegenheiten und den wichtigeren der vaterländischen Kirche im Ganzen eingeräumt werden; die Laien müßten mit ins lebendige Interesse für das Wohl und Wehe ihrer einzelnen Gemeinden und der Landeskirche gezogen werden, und zwar nicht etwa vermöge ihres weltlichen Amtes, wie es allerdings bisher immer geschehen; denn wenn Letzteres, so wird das geistliche Amt neben dem weltlichen ins Schlepptau genommen und ohne gemüthliches Interesse wie eine reine Geschäftssache abgemacht. Wenn aber etwas der Kirche schadet, so ist es das handwerksmäßige Betreiben ihrer Angelegenheiten durch gleichgültige Laienhände. Uebrigens ist in dieser Beziehung in der letzten Zeit eine günstige Wendung bei den Mitgliedern des geistlichen Departements eingetreten; Pastor Wexels sagte mir, daß in neuerer Zeit für Kirchen- und Schulangelegenheiten Räthe aus der Geistlichkeit vom Departement zugezogen worden seyen, und daß die weltlichen Mitglieder desselben sich mit den Bedürfnissen der Kirche genauer bekannt zu machen angefangen haben. Allein solche Maßregeln sind nur halbe und vermögen die Mehrzahl der tüchtigsten nichtgeistlichen Gemeindemitglieder keineswegs zu befriedigen. Von den verschiedensten Seiten dringt man auf eine Verfassungsänderung, selbst hochgestellte Geistliche tragen diesen Wunsch in sich; Bischof Thrup in Christiania hat in dieser Angelegenheit am Anfang des vorigen Jahres einen Hirtenbrief an seine Diöcesanen erlassen und sie zu einem Gutachten über eine etwa einzuberufende Generalsynode aufgefordert. Allein ehe man zu einer gründlichen Verfassungsänderung schreitet, sollte man den einzelnen Pfarreien den Antheil an der Armen-, Schul- und Kirchenverwaltung, den sie früher gehabt, zurückgeben und

erweitern. Ich meine das Institut der sogenannten Mithelfer (Medhjälpere). Es sind dieß Laien, aus der Mitte der Gemeindemitglieder ausgewählt, um dem Geistlichen im Schul- und Armenwesen, so wie in der censura morum beizustehen. Gewählt sollten sie werden von der Stiftsdirection, sie werden aber auf dem Lande oft von den Pröpsten, in den Städten von den Magistraten bestellt. Als die censura morum allmählich abkam und sogar die Sonntagspolizei einging, verlor der Posten immer mehr seine Bedeutung. Auch im Schul- und Armenwesen verschwand nach und nach ihr Einfluß, und es ist heutzutage nicht viel mehr als ein papiernes Amt. Würde nun dieses Amt der Wahl der Gemeindemitglieder anheimgegeben, würden seine Befugnisse erweitert, etwa dahin, daß es ihm gestattet würde, Erklärungen in Angelegenheiten der Kirche an die höheren kirchlichen Behörden abzugeben, über der Aufrechterhaltung der Kirchengesetze zu wachen und Kirchenzucht auszuüben, als niederste Instanz in Ehesachen zu entscheiden, das Schulwesen mit dem Geistlichen zu beaufsichtigen, mit ihm die Inspection des Kirchenguts zu theilen: so hätte man schon den Gemeinden einen größeren Antheil an der kirchlichen Gemeindeverwaltung vergönnt. Käme dann noch hinzu, daß den Gemeinden eine Mitwirkung bei der Wahl der Geistlichen, und wenn sie auch nur auf ein Veto eingeschränkt wäre, eingeräumt würde, mögen sie nun dieses Recht unmittelbar oder, was allerdings um localer Verhältnisse willen passender schiene, durch ihre Repräsentanten ausüben, so wäre ein schöner Ansatz zu einer weitergreifenden Verfassungsänderung gegeben, und in Beziehung auf die Pfarreienbesetzung ein neuer Maßstab, der in Norwegen bis jetzt viel zu wenig berücksichtigt worden seyn dürfte, nämlich der der praktischen Tüchtigkeit und Glaubensbeschaffenheit nach der Seite des Herzens, hereingenommen. Bisher hatte das Kirchendepartement nur zwei Gesichtspuncte bei der Besetzung geistlicher Stellen: Alter und Examensnote, und daß

diese nicht im Stande sind, die Gemeinden vor Lohndienern, dienen sie nun um Menschenehre oder Geld, zu schützen, das hat die Geschichte bewiesen, und das beweist die jetzige Stellung so vieler Glaubigen im Lande zu den gesetzlichen Organen der Kirche.

Dieß sind meine Gedanken und Beobachtungen über die evangelisch-lutherische Kirche Norwegens, so weit ich sie hier auszusprechen wagte. Mögen sie dazu dienen, die Aufmerksamkeit der deutschen Schwesterkirchen auf diese nördliche Schwester zu richten. Auch Norwegens Kirche befindet sich, wie die deutsche, in einem Zustande der Gährung. Entwickelt sie sich mit derselben Ruhe, Umsicht und Freiheit, wie vor 30 Jahren der norwegische Staat, und zwar eben so sehr nach innen in den Herzen, als nach außen in der Verfassung und Mission, so steht ihr eine schöne Zukunft bevor.

Anzeigeblatt.

Bei **Friedrich Perthes** in **Hamburg** ist so eben erschienen:

Ullmann, das Wesen des Christenthums mit Beziehung auf neuere Auffassungsweisen desselben von Freunden und Gegnern. Eine Erörterung auch für gebildete Nicht-Theologen. 3te neu bearbeitete Auflage. geb. 1 Thlr.

Früher erschienen:

Ullmann, Einiges für Gegenwart und Zukunft. 6 Sgr.
— Die Sündlosigkeit Jesu. 5te Aufl. 1 Thlr. 6 Sgr.
— Die Reformatoren vor der Reformation. 2 Bde. 5 Thlr. 20 Sgr.
— Historisch oder mythisch? 1 Thlr. 3¾ Sgr.
— Commentatio de Beryllo Bostreno. 10 Sgr.
— u. **Hauber**, zwei Bedenken über die deutsch-katholische Bewegung. 12 Sgr.
— u. **Lücke**, üb. d. Nichtannahme Dr. Rupp's. ꝛc. 12 Sgr.

Geschichte von Frankreich, von Dr. Ernst Alex. Schmidt. Vierter Band. Hamburg 1848.

Mit diesem Bande ist in der von Heeren und Ukert besorgten Staatengeschichte die Geschichte Frankreichs vollendet. Er umfaßt die Begebenheiten von der Thronbesteigung Ludwig's XIV. bis zum Tode Ludwig's XV.; die folgende Zeit ist in der bei demselben Verleger früher erschienenen Geschichte der Revolution vom Prof. Wachsmuth, Bd. 1—4., dargestellt.

Dr. Schmidt schildert in dem vierten Bande die Zeit, in welcher der Same ausgestreut ward, der unter Ludwig XVI. aufgehen sollte. Frankreich ward unter Ludwig XIV. tonangebend für Eu-

ropa in jeder Hinsicht, und die dort herrschenden Ideen und Ansichten auf geistreiche und einschmeichelnde Weise in Druckschriften aller Art verbreitet, fanden überall Anklang, besonders da die französische Sprache die herrschende ward, und, wie der Dichter sagt, es war

Halb nur geachtet der Mann, dem sie vom Munde nicht floß.

Ueberall hat Hr. Schmidt sorgfältig nachgewiesen, wie sich in Frankreich nach und nach alle Ansichten und Verhältnisse änderten, wie sich vom Hofe aus das Verderben über alle Stände verbreitete. Die Bedrückung nahm immer mehr zu, das Elend stieg, und man fing nach und nach an, Betrachtungen anzustellen, die allmählich verderblich wurden und die obere Gewalt lähmten. Schon unter der Minderjährigkeit Ludwig's XIV. schilderte der Generaladvocat Talon das Elend des Volkes als kaum erträglich. Er erklärte: „die Macht des Königs komme von oben, er sei nächst Gott nur seinem Gewissen Rechenschaft von seinen Handlungen schuldig, allein für seinen Ruhm sei es von Wichtigkeit, daß die Franzosen freie Männer und nicht Sklaven seien, und für die Größe seines Staates und die Würde seiner Krone sei die Beschaffenheit derer, welche ihm gehorchten, der Maßstab." Bei den Streitigkeiten der Prinzen von Geblüt und der Legitimirten im J. 1716 erschienen Schriften von beiden Seiten; in diesen sprach man sich, um die öffentliche Meinung zu gewinnen, ganz anders über die königliche Gewalt aus, man stellte sie dar „als ein anvertrautes Gut, als eine ertheilte Vollmacht, die Monarchie als einen gewöhnlichen bürgerlichen Vertrag und die Nation als Herr und Richter über ihre Rechte."

Auf seinem Todbette bat Ludwig XIV. die Umstehenden um Verzeihung für die bösen Beispiele, welche er ihnen gegeben habe. Seinem Nachfolger sagte er: „suche den Frieden mit deinen Nachbarn zu erhalten; ich habe den Krieg zu sehr geliebt; ahme mir darin nicht nach und eben so wenig in den großen Ausgaben, welche ich gemacht habe. Erleichtere deine Unterthanen, sobald du es kannst, und thue das, was ich unglücklicherweise nicht selbst habe thun können."

Seine Ermahnungen waren vergeblich. Unter Ludwig XV. gerieth Alles mehr und mehr in Verfall, und das Unglück, das er in besseren Augenblicken geahnt hatte, brach unaufhaltbar herein.

licher Grundlage beruhende Auslegung eines Bibelabschnitts, die **mannichfaltigsten Beziehungen auf die allerneuesten politischen Vorfälle** enthält.

Bei **Dörffling** und **Franke** in Leipzig ist so eben erschienen:

Zeitschrift für die gesammte
Lutherische Theologie und Kirche,

herausgegeben von

Dr. A. G. Rudelbach und **Dr. H. E. F. Guericke.**

1849. Zweites Quartalheft. Preis 25 Ngr.

Inhalt:

1) **F. L. Schmidt.** Exeget. Untersuchung über Galater I, 6.
2) **W. Münchmeyer.** Die Bedeutung des Glaubensbekenntnisses bei der christl. Taufe.
3) **F. Delitzsch.** Ueber Verfasser und Leser des Hebräerbriefs.
4) **Joh. Huß.** Ueber die Trennung der Kirche vom Staate.
5) **W. F. Besser.** Union und Conföderation.
6) Bibliographie der neuesten theolog. Literatur von **Rudelbach, Guericke, Ströbel, Besser** u. s. w.

Die letztere Abtheilung bietet wieder eine Reihe der gediegensten Beurtheilungen wichtiger neuer Erscheinungen auf dem Felde der theologischen Literatur.

Gotha, Druck der Engelhard-Reyherschen Hofbuchdruckerei.

Theologische Studien und Kritiken.

Eine Zeitschrift

für

das gesammte Gebiet der Theologie,

in Verbindung mit

D. Gieseler, D. Lücke und D. Nitzsch,

herausgegeben

von

D. C. Ullmann und D. F. W. C. Umbreit,

Professoren an der Universität zu Heidelberg.

Jahrgang 1849 viertes Heft.

Hamburg,
bei Friedrich Perthes.
1849.

Abhandlungen.

1.

Die Vorstellung vom großen Geiste unter den wilden Indianern Nordamerika's.

Von

J. G. Müller,

Doctor der Theol. u. ord. Prof. in Basel.

Die Vorstellung und Verehrung eines großen Geistes bei den wilden Indianern Nordamerika's, den sogenannten Rothhäuten, ist in der Geschichte der Naturreligionen eine so eigenthümliche und wichtige Erscheinung, daß sie unsere volle Aufmerksamkeit auf sich zu ziehen geeignet ist. Ein großer Geist wird von Götzendienern verehrt, die auf der unteren Stufe gesellschaftlicher und religiöser Entwickelung stehen. Wie ist dieser Glaube aufzufassen? Wie ist er nach den Systemen zurecht zu legen? Welches Gewicht legt er in die Systeme? Bei dem innigen Zusammenhang zwischen Theologie und Religionsphilosophie, ja bei dem religionsphilosophischen Charakter unserer heutigen Theologie ist es sicherlich für den Theologen nicht ohne Interesse, seine forschenden Blicke auf dieser religionsgeschichtlichen Erscheinung verweilen zu lassen. Nicht durch die scharfe einseitige Zergliederung der Idee wird die Wahrheit erforscht, sondern durch die Beobachtung der Sache selbst, ihrer inneren Lebensmomente und der äußeren Erscheinungen. So muß das Studium der Religion und der Religionen mit Umgehung der Scholastik

den Weg der Naturwissenschaften einschlagen, denn auch die Religion gehört der Natur an, hat wenigstens ihre Naturseite, fußt in einer Naturthätigkeit des menschlichen Geistes, die älter ist als das Bewußtseyn. Es hat daher die Untersuchung einer religiösen Erscheinung bei einem Naturvolke, wie die gegenwärtige ist, für den christlichen Theologen um so mehr Reiz, je näher diese Erscheinung äußerlich dem Monotheismus zu stehen scheint und gerade wegen dieser Nähe die wesentliche Verschiedenheit zwischen Naturreligion und theistischem Monotheismus anschaulich zu machen geeignet ist.

Und dieses Interesse, das der Gegenstand schon an und für sich erregt, wird noch durch die ganz verschiedene Auffassung desselben vergrößert, indem die Einen die Rothhäute zu reinen Monotheisten machen, die Anderen ihnen kaum etwas von Religion, bloß einigen Unsinn von Aberglauben zugestehen. Wir werden daher am besten thun, vorerst den gegenwärtigen Stand unserer Frage zu fixiren, bevor wir aus den Erscheinungen der Religion der Rothhäute das Wesen dieser Religion überhaupt, und dann aus ihren Vorstellungen vom großen Geiste besonders die Natur dieser Gottheit zu gewinnen suchen.

Ansicht derer, welche die Rothhäute zu reinen Monotheisten machen.

Sehr verbreitet ist die Ansicht, daß in den Rothhäuten, so weit sie noch nicht von den Europäern verdorben worden seyen, die ungeschwächten Urbilder wahrer Naturmenschen zu sehen seyen. Ihre Religion gilt dann als ein reiner Dienst des himmlischen Geistes, des Schöpfers und Erhalters von Himmel und Erde. Seitdem namentlich rousseau'sche Ansichten über das Ideal des Naturzustandes sich der populären Aufklärung bemächtigten, haben viele, nicht bloß englische und französische Popularphilosophen, sondern auch Reisende und Missionäre diese Vorstellungsweise sich angeeignet und nach verschiedenen Seiten hin ausgebildet. So geschieht

es, daß einem oft die Behauptung entgegentritt, die Indianer verehrten weder Götzen noch Bilder, sondern einzig den großen Geist im Himmel ohne alle Neben- und Untergötter, eine Ansicht, die noch kürzlich einer der gründlichsten Kenner amerikanischer Urzustände wiederholt hat [1]).

Zuerst, so viel mir bekannt ist, hat der Franzose la Hontan [2]) im Anfang des vorigen Jahrhunderts den Indianern Canada's, bei denen er sich funfzehn Jahre aufgehalten hatte, eine solche Verehrung des großen Geistes zugeschrieben, welche sehr stark an die Lehrsätze damaliger Philosophen, wie z. B. eines Malebranche, erinnert. Sowohl die Beobachtung des Weltalls als des schönen Baues des menschlichen Körpers, der nicht aus sich selber entstanden seyn könne, argumentirt la Hontan, führe die Indianer auf den Begriff eines erhabenen, allmächtigen Wesens. Dieses sey in Allem gegenwärtig, durchdringe Alles, Alles, was man sehe, sey dieser große Geist. Er sey überall und nirgends und unter keinem Bilde darzustellen. Diese Ansicht stimmte sehr gut zur Accommodationsmethode der jesuitischen Missionäre. Daher behauptete der Verfasser der Geschichte von Californien, die Adelung übersetzt hat, ebenfalls von den Californiern, daß sie keine Abgötterei hätten, wohl aber einen

1) Prescott, Geschichte der Eroberung von Peru. Bd. I. S. 67. der deutschen Uebersetzung, bemerkt, daß der große Geist der meisten rohen Stämme des amerikanischen Festlandes seiner Natur nach unkörperlich sey und nicht durch den Versuch, ihn sichtbar darzustellen, entwürdigt werden dürfe; da er alle Räume durchdrang, sey er nicht auf die Umfangsmauern eines Tempels beschränkt worden u. s. w.

2) Nouveaux voyages dans l'Amérique septemtrionale. Amst. 2 Tom. 1703. 1728. Dialogue du baron de la Hontan et d'un sauvage. 1704. Vgl. Geschichte von Amerika, mit Vorrede von Baumgarten. Bd. I. S. 54., nach Lafiteau. Picard, cérémonies et coutumes religieuses des peuples idololatres. Amst. 1723. Lindemann, Geschichte der Meinungen u. s. w. 1784. Bd. III, 177.

Begriff von der Ewigkeit und Natur Gottes als eines hohen Geistes [1]), so daß sogar einige Missionäre auf den Gedanken gekommen wären, sie von einem christlichen Volke abzuleiten [2]). Andererseits schloß sich an die Ansicht la Hontan's Dom Pernety [3]) in seiner Bestreitung der herabsetzenden Urtheile Pauw's über die Indianer, und auch der Reisende Williams Bertram [4]) will durchaus keine Idolatrie bei den Indianern zugestehen, obschon er die Verehrung vieler Geister nicht in Abrede stellt. Dem Vorgange der katholischen Missionäre folgten aber auch nicht wenige protestantische. Unter diesen steht oben an der herrnhutische Prediger unter den Indianern, Heckenwelder [5]), den man den Tacitus der Indianer genannt hat [6]), und mit ihm sein deutscher Herausgeber, G. E. Schulze [7]). An der Spitze der philanthropischen Reisenden steht der große Freund und Lobredner der Indianer George Catlin [8]), der lange Zeit

1) S. 66., vgl. 99.

2) Eine dunkle Kenntniß des Christenthums schreiben bereits den Indianern zu: Torquemada, Monarch. Ind. II. p. 445., Garcia p. 122., Herrera Dec. IV. lib. IX. cap. 7. D. V. l. IV. cap. 7. Pöppig, in der Encyklopädie von Ersch u. Gruber, Art. Indianer, Nr. 3. 55.

3) Im dritten Band der recherches philosophiques des Américains, p. Pauw, ed. Berlin. p. 125.

4) Voyages dans les parties sud de l'Amérique septentrionale, 1791. 1792. Tom. II. p. 387. cfr. 386. 388.

5) Johann Heckenwelder's Nachricht von der Geschichte, den Sitten und Gebräuchen der indianischen Völkerschaften. Aus dem Englischen übersetzt und mit den Angaben anderer Schriftsteller vermehrt von Fr. Hesse, nebst einem Zusatze von G. E. Schulze. 1821. Vgl. bes. S. 110.

6) Bromme's Nordamerika. 1839. S. 162. Anders urtheilt Pöppig a. a. O. S. 368. a.

7) S. XVIII ff. der Vorrede.

8) Lettres and Notes on the manners, customs and condition of the Nord American Indyans by George Catlin. 1841. Deutsch von D. H. Berghaus nach der fünften engl. Ausgabe. 1848. S. bes. S. 326. Vgl. darüber das Magazin des Auslandes zur preußischen Staatszeitung, 1842. S. 147. und des Auslandes

unter diesen Volksstämmen gelebt hat und ihnen durchwegs dergleichen reinere Religionsvorstellungen zuschrieb.

Diesem Reisenden schien wie manchen vor und nach ihm die Aehnlichkeit des Glaubens und vieler Sitten mit alttestamentlichen auffallend, und sie glaubten daraus, auf eine Verwandtschaft und Abstammung von den Juden schließen zu dürfen. Zunächst identificirte man geradezu den großen Geist der Indianer mit Jehova, und weil man die Analogie antiker Sitten und Anschauungsweise nicht anders als durch die Annahme eines historischen Zusammenhangs erklären konnte, wurden die Rothhäute von den zehn Stämmen abgeleitet, die man nach mancherlei Wanderungen durch Asien endlich Nordamerika erreichen ließ. Diese Ansicht bekämpfte schon im sechzehnten Jahrhundert der gelehrte und kritische Jesuit Acosta [1]). Zuerst soll sie, wie dieser selbst behauptet, von Genebrardus ausgesprochen worden seyn [2]). Der Portugiese Emanuel de Moraez fügt in seiner Geschichte den Israeliten noch die Carthager bei, von welchen beiden Völkerschaften ganz Amerika bevölkert worden sey [3]). Aehnlicher Ansicht ist der Dominicaner Gregorio Guarcia, nur daß er noch einige Völker beifügt [4]). Ueberhaupt aber lei-

---

1842. S. 848. Wilhelm Hoffmann's Missionsstunden, S. 175 ff. Mit Begeisterung spricht auch Crevecoeur von dem Wesen der Amerikaner in s. voyage dans la haute Pensylvanie etc. 1831. Klemm, Culturgeschichte II, 147. Zu dieser Gattung Schriftsteller zählt Pöppig 367. b. auch noch den Washington Irwing, Cooper und Jam. Athearn Jones. Sehr besonnen sind dagegen die Bemerkungen von Duden, Bericht über meine Reise u. s. w. 1832. S. 100 ff. Europa und Deutschland u. s. w. a. versch. St.

1) Natürliche und moralische Geschichte von Indien. Französ. Uebers. v. 1606. Bd. I. Kap. 23.

2) Vgl. Hornius de originibus Americanis. 1652. p. 10.

3) Vgl. Carver's Reisen in das Innere von Nord-Amerika. Aus dem Englischen. 1780. S. 161. Picard a. a. O. S. 5.

4) Er schrieb über den Ursprung der Amerikaner. Valangue 1607. Sein Werk ist besonders wegen der Anmerkungen gelehrter Spanier geschätzt. Vgl. Pöppig a. a. O. 360. a.

tete die Mehrzahl der älteren spanischen Schriftsteller die Indianer von den zehn Stämmen ab [1]). Andere, wie Lescarbot, geben ihnen dagegen geradezu einen der Söhne Noah's zum Stammvater [2]). Immerhin glaubte mit Anderen der berühmte William Penn eine auffallende Aehnlichkeit der Gesichter der Rothhäute mit den jüdischen wahrzunehmen [3]), und auch der französische Franciscaner-Missionär Hennepin ist nicht ungeneigt, wegen mancher Aehnlichkeiten die Amerikaner von den Juden abzuleiten [4]). Seit der Mitte des vorigen Jahrhunderts ist diese Ansicht nichts weniger als durch die historische Kritik verdrängt worden, im Gegentheil findet sie bis auf den heutigen Tag besonders bei den Engländern und Amerikanern ihre Vertheidiger. Aus der ersten Hälfte des vorigen Jahrhunderts ist vorzüglich zu nennen der sonst gut beobachtende englische Kaufmann Adair [5]), der sich zehn Jahre lang unter den Indianern aufhielt und eine Geschichte derselben schrieb, in der er sie auf das bestimmteste, vorzüglich durch Aehnlichkeit der Sitten bewogen, von den Israeliten ableitete. Ihm folgten in dieser Ansicht der D. Jonathan Edwards [6]), D. Elias Bou-

1) Pöppig a. a. O. 360. b. 361. b.

2) Histoire de la nouvelle France. 1618. Bekämpft ist diese Ansicht besonders von de Laet, novus orbis, ed. 1633.

3) Magazin des Auslandes. 1837. 359. a.

4) Er schrieb voyage en un pays plus grand que l'Europe. 1697. und nouvelle description d'un très grand pays situé dans l'Amérique entre le nouveau Mexique et la mer glaciale. 1698. Beide Werke enthalten im Ganzen denselben Inhalt, finden sich in dem recueil des voyages au Nord und sind ins Deutsche übersetzt von Langen 1698 in zwei Bändchen, die zusammengehören. In dieser Uebersetzung vgl. über die im Texte angeführte Ansicht Th. II. S. 94.

5) The history of the American Indians, p. 15—220. London 1775. Er lebte unter den Indianern 1735—1745. Magazin des Auslandes. 1837. S. 359. a.

6) Magazin ebendas.

dinot [1]), Mac Culloch [2]), Pastor Smith [3]), der Missionär Parker [4]) und besonders der bekehrte Jude Samuel Frei [5]), unter dessen Gründen die Verehrung des einen großen Geistes oben an steht, welcher dem israelitischen Monotheismus so nahe komme. Dieser letztere beruft sich auch noch auf einen Brief von einem Missionär bei den Choktaws-Indianern, welcher unter anderen Aehnlichkeiten der Rothhäute mit den Juden besonders die hervorhebt, daß man nie gehört habe, daß die Indianer dieser Gegend Bilder verehrten oder einem Götzen von Menschenhand Opfer brächten, sondern daß alle die Tradition und Vorstellung vom großen Geiste hätten. Dieser Missionär führt dann seinerseits wieder den Pater Hoyt als Gewährsmann seiner Ansicht an. Aehnliche Behauptungen finden wir bei Catlin [6]). Ganz ohne Werth soll die jüngst erschienene Schrift eines Engländers, George Jones [7]), seyn, der die Amerikaner von Tyrus und Israel ableitet und daneben noch die alte Meinung aufwärmt, daß das Christenthum durch den Apostel Thomas in Amerika gepredigt worden sey. Mit dem meisten Aufsehen und Aufwand von Gelehrsamkeit hat übrigens die Verwandtschaft der Juden mit den Indianern Lord Kingsborough in seinem großen Werke über Mexiko darzulegen gesucht [8]).

---

1) A Star in the West. 1816.

2) Researches on America, being an Attempt to settle some Points relative to the Aborigines of America. Baltimore 1817.

3) A View of the american Indians. 1825. Ausland 1828. S. 1220.

4) Reise nach dem Columbia.

5) In der von ihm in New-York herausgegebenen Zeitschrift The jewish Intelligencer. Magazin 1837. S. 338 f.

6) Catlin 325.

7) The original history of ancient America etc. London 1843. Magazin 1843. S. 341. b. ff.

8) Antiquities of Mexico. London 1829. Bd. 7 ff. Herausgeber ist eigentlich Augustino Aglio. Die Kosten bestritt der Lord, von dem auch die ausführliche im Texte berührte Beweisführung herkömmt.

Mag indessen diese Hypothese noch so oft wiederkehren, neue Gründe werden schon lange keine mehr beigebracht, und die Analogien in antiken Sitten und Anschauungsweisen beweisen immer weniger für historische Verwandtschaft, seitdem eine immer mehr überhand nehmende Kenntniß der Entwickelungsweisen der Naturvölker gezeigt hat, daß der Mensch eben überall, und der Naturmensch vorherrschend, dieselben Gesetze des menschlichen Wesens in analogen Erscheinungen offenbart. In der kritischen Betrachtungsweise deutscher Wissenschaftlichkeit kann daher diese Hypothese als veraltet angesehen werden.

Mehr Umsicht dagegen erfordert die Kritik der mit der letztern in Verbindung ausgesprochenen andern Hypothese eines reinen Monotheismus in der Verehrung des großen Geistes. Denn obschon diese Ansicht auf verschiedene Weise ausgedrückt wird, indem man bald einen direct historischen Zusammenhang mit dem biblischen Monotheismus annimmt, bald aber wieder einen abstracten, sogenannten Vernunftdeismus bei den Indianern findet, der Unterschied ist nicht so bedeutend, wie es Manchem auf den ersten Blick scheinen könnte. Denn immerhin vereinigen sich beide Weisen in der Anschauung eines über die Natur erhabenen, von der Natur unabhängigen und über ihr stehenden Gottes, als welchen sie den großen Geist wollen aufgefaßt wissen. Diese Anschauungsweise entspricht dem Geiste gegenwärtiger Wissenschaft weit mehr als die so eben abgewiesene. Zwar haben früher manche Engländer und Franzosen die Verschiedenheit des großen Geistes vom biblischen oder philosophischen Gottesbegriff eingesehen, wie Hennepin [1]), Volney [2]), Los-

1) A. a. O. II, 95. 103 ff. Lindemann III, 178.

2) Tableau du climat et du sol des états unis de l'Amérique. 1803. p. 127.

kiel[1]), Pauw[2]), Benjamin Constant[3]) u. A. m.; aber es ist dem Gegenstande von ihnen doch nicht die Aufmerksamkeit geschenkt worden, die schon das entgegenstehende Zeugniß der früher angeführten Schriftsteller erheischt, unter denen mehrere von nicht geringer Sachkenntniß auf diesem Gebiete sich befinden. Dazu kommt noch die bei vielen neuern Religionsphilosophen sehr verbreitete Ansicht, daß in allen heidnischen Religionen sich Spuren eines ursprünglichen Monotheismus erhalten hätten, die nur im Verlaufe der Zeiten entstellt worden wären. Diesen Gedanken hatten schon früher ausgesprochen Cudworth[4]), Hyde[5]), Jablonsky[6]) und Eberhard[7]). In unserer Zeit aber ist er in viele der tiefern Werke über antike Religionsgeschichte übergegangen und findet seine Vertheidiger in keinen geringeren Gelehrten als Schelling, Creuzer, A. W. Schlegel, den beiden Champollions, Wilkinson, Carl Ritter u. dgl. m. Alle diese sprechen sich freilich zunächst in Bezug auf Völker der östlichen Halbkugel aus. Es ist aber kein Zweifel, daß, wenn einmal auch von dieser Seite die gebührende Aufmerksamkeit auf die Naturreligionen Amerika's wird gerichtet werden, man alsdann eben so gut in der Verehrung des großen Geistes einen reinen Monotheismus erblicken würde, als bei anderen analogen Erscheinungen, wenn nicht eine genauere historische Untersuchung den Unterschied in das gehörige Licht setzte.

1) Geschichte der Mission der evang. Brüder unter den Indianern in Nord-Amerika. 1789.
2) Recherches etc. T. III. défense, p. 41. Vgl. Kraft, Sitten der Wilden.
3) De la religion. T. I. p. 310 ss.
4) Systema intellectuale. Ed. Mosheim. Lugd. Bat. 1773.
5) Historia religionis veteris Persarum etc. Oxon. 1700.
6) Paul Ernst Jablonsky, in s. verschiedenen Schriften über altägyptische Religionsgeschichte.
7) Neue Apologie des Sokrates, oder die Lehre von der Seligkeit der Heiden. Berlin 1772.

Ansicht derer, welche die Vorstellung vom großen Geiste erst dem spätern europäischen Einfluß zuschreiben.

Wir hätten also genauer auf die Fragen einzugehen, ob die Indianer ihre jetzigen Vorstellungen vom großen Geist ursprünglich besaßen, oder ob sie sie erst anderswoher erhielten, oder, wenn dieß verneint werden sollte, ob der Glaube an einen großen Geist ihnen zwar ursprünglich zukam, aber im Verlauf der Zeit bei näherer Bekanntschaft mit den Europäern stark modificirt worden sey.

Die gegenwärtigen Indianer und schon die im vorigen Jahrhundert haben nun allerdings eine Masse schroffer, acht heidnischer Sitten durch ihre Berührung mit Europäern geändert, viele Vorstellungen von denselben angenommen, und namentlich zeigten oft auch solche, die sonst wenig Neigung zum Christenthum hatten, überall Empfänglichkeit für den Glauben an Einen Gott [1]), eine Erscheinung, welche ihre Analogie hat in der Hinneigung zum Einen Gott der Juden

---

1) Im Allg. vergl. Carver S. 320. Prinz Maximilian zu Wied, Reise in das Innere von Nordamerika in den Jahren 1832 bis 1834. 2 Bde. Coblenz 1839. 1841. Eine Hauptquelle für unseren Gegenstand. Vgl. Bd. II, 148. 243. Loskiel S. 45 ff. Wenn auch leider die Indianer nur zu viele Laster, wie namentlich die Trunksucht, von den Europäern gelernt haben, so ist doch darauf nicht viel zu geben, wenn sie selber alle Uebel von diesen herleiten. W. Hoffmann a. a. O. S. 187. u. öft. Ihre alten einheimischen Laster sind bekannt, und eben so bekannt ist, daß viele derselben auch vor der Annahme des Christenthums durch das bloße Beispiel der Christen und ihren Abscheu da und dort abgelegt worden sind, wie Menschenfressen, Menschenopfer, Elterntödten, Feindeskalpiren u. dgl. m. Vgl. Duden, Europa I. 389. Heckenwelder S. 571. Assal, nordamerikanische Alterthümer 95. 145. Bromme, Amerika 557. Basler Missionsmagazin, Nr. 38. S. 207. Vollmer, myth. Lexikon S. 1242. Von Empfänglichkeit für den Christengott erzählt schon aus der Eroberung von Florida Washington Irwing II, 122 ff. deutsche Uebers.

im römischen Reiche vor dem Eintritt des Christenthums und in Arabien vor dem Auftreten des Muhamedanismus; daher ist es denn auch gekommen, daß die Rothhäute in neuern Zeiten anders denn früher bei jeder Gelegenheit zum großen Geist beten, von ihm reden und seinen Namen sehr oft bis zur bloßen Redensart im Munde führen [1]). Die Hundsrippindianer glauben sogar, daß der große Geist im Lande der Weißen wohne, jenen sehr günstig sey, aber ihren Zustand nicht kenne [2]).

Durch diese Umstände wurden denn andere Schriftsteller zu einer der vorhin berührten ganz entgegengesetzten Ansicht hingeführt, daß nämlich die Rothhäute an sich auf einer sehr niedern Stufe ständen, kaum etwas der Art besäßen, was den Namen Religion verdiene, und was sie vom großen Geiste sprechen, sey Alles erst von den Europäern angenommen worden. Schon de Laet, der alte gute Quellen benutzte, sagt, daß die Mehrzahl der alten Schriftsteller diese Ansicht über die Canadier hätte [3]). Aehnliches sprechen über die Rothhäute überhaupt aus Hennepin [4]), Pauw [5]), Hearne [6]) und Andere [7]), von den Californiern insbesondere Begert [8]) und Ribas [9]). Unter den Deutschen

---

1) Vergl. die in der vorigen Anmerkung angeführten Stellen.

2) Klemm II, 155. nach Franklin's zweiter Reise, S. 311.

3) S. 84. Vgl. 47. 50. 53. 75. 218.

4) Bd. I. S. 224. II, 95. 100 u. öft., besonders II, 103 ff. Picard S. 80. 82. Wenn auch Hennepin's Schriften viel Unzuverlässiges enthalten, so gibt er doch als Augenzeuge nicht selten Brauchbares.

5) Recherches etc. T. II, 289. III. défense 38. u. öft. Seine Urtheile sind sehr wegwerfend, doch verräth er manche Kenntnisse.

6) Voyage du fort du prince de Galles dans la baye de Hudson à l'océan nord. Paris an VII. T. II, 150 ss.

7) Vgl. das Verzeichniß bei Robertson, Geschichte von Amerika. Deutsch: I, 443.

8) Geschichte von Californien. 1772.

9) Andr. Perez de Ribas, historia de los triumphos de nuestra sta fé etc. 1645. p. 16. Robertson I, 569.

spricht die Behauptung, daß die Indianer ihre Vorstellung vom großen Geist erst anderswoher erhalten hätten, Lindemann am allgemeinsten aus [1]).

Wenn die Rothhäute die Idee des großen Geistes erst später von außen her erhalten hätten, so würden ältere Schriftsteller sie nicht erwähnen, und eben so wenig fände eine den Europäern fremde Verehrung dieses Gottes statt. Dem ist aber nicht so.

Hinsichtlich des ersten Punctes, so berichten die ältesten Schriftsteller von dem großen Geiste der Indianer. Allerdings tritt derselbe bei ihnen mehr zurück als bei den Neuern, sey es, daß früher die Verehrung ebenfalls mehr zurücktrat, sey es, weil die älteren Berichterstatter sehr häufig in der Verehrung eines solchen Geistes einen Teufelscultus erblickten [2]). Aber nichts desto weniger finden wir genug ältere Zeugnisse, die im Wesentlichen mit den genaueren unter den neuern übereinstimmen. Ueberhaupt sind die so verschiedenartigen und sich widersprechenden Berichte eher einseitig und falsch, und ihre Fehlerhaftigkeit besteht mehr in dem Urtheile als in den berichteten Thatsachen. Schon aus der Mitte des sechzehnten Jahrhunderts bezeugt André Thevet, daß die Canadier an einen Schöpfer glauben, den sie Andouagni nennen, der größer als Sonne, Mond und Sterne sey und Alles in seiner Gewalt habe [3]). Quarterius in demselben Jahrhundert nennt diesen Gott Cudruagni, der ein Schöpfer der Dinge und der Menschen sey und von den Canadiern mehr gefürchtet als verehrt werde [4]). Lescarbot, der im Jahr 1606 in Nordamerika war, erzählt ebenfalls, daß die Canadier einen Schöpfer als obersten Gott verehren [5]). Um dieselbe Zeit berichtet der Jesuit

1) A. a. O. Bd. III. S. 178.

2) So die Spanier über Mexiko. Ueber die Rothhäute vgl. de Laet 50. 75. 84.

3) Les singularités de la France autarctique. 1558. Vgl. S. 152 a.

4) De Laet 47. — 5) Picard 13.

le Jeune von der Verehrung des Schöpfers bei den alten Canadiern[1]). Nach ihm gaben dieselben vor, daß Einer sey, von dem Alles herrühre, den sie Atahocan nennen. Als der Jesuit ihnen von Gott und dessen Allmacht redete und wie er Himmel und Erde geschaffen habe, hätten sie unter einander gesagt: das ist Atahocan, das ist unser Atahocan. Eben dieselben erzählten von einem zweiten Schöpfer Messou, der nach der Fluth die Erde wieder hergestellt habe. Ein anderer Jesuit, Hazart, der Verfasser einer Kirchengeschichte aus demselben Jahrhundert, bemerkt von den Huronen[2]), daß es scheine, als wüßten sie etwas, wiewohl in sehr dunkler Erkenntniß, von einem einzigen Gott, den sie anrufen. Dieses Volk, sagt er ebenfalls[3]), verehre den Himmelsgott Oki, der im Himmel seinen Sitz und die Jahreszeiten, Winde, Meereswogen in seiner Gewalt habe und bei dem die Eide geschworen würden. Dasselbe behauptet von den Huronen der französische Missionär unter diesem Volke, Pater Sagard[4]), dessen voyage du pays des Hurons schon im Jahre 1632 in Paris erschien. Seine Aussage wird auch noch durch de Laet bestätigt, nach dem ebenfalls der große Geist der Huronen Oki heißt[5]). Von einem andern Stamme der Mengke, von den Nadowessiern oder Sioux, berichteten in demselben Jahrhundert zwei Jesuiten, die in den Jahren 1687 und 1689 unter dieselben gereist waren, sie hätten eine deutliche Erkenntniß von dem einigen Gott[6]). Aber nicht bloß von den Mingos oder Irokesen, sondern auch von den Leni-Lenape oder Delawaren wird Solches überliefert. Unter den Algonkinern nämlich, er-

---

1) Hazart, Kirchengeschichte. Wien 1684. Th. II. S. 437. b. (Ins Deutsche übersetzt durch Matthias Soutermans.)
2) Kirchengeschichte, S. 435. a. — 3) Ebendas. 441. a.
4) Robertson, a. a. O., I, 446. — 5) Nov. orb. p. 50. 75. 84.
6) Charlevoix, histoire et description generale de la nouvelle France. Deutsche Uebersetzung oder vielmehr Bearbeitung

zählt Hazart[1]), sey ein Volksstamm Namens Erdalavani, der an gewissen Festtagen den Schöpfer des Himmels anrufe und von ihm Gesundheit, langes Leben, gute Jagd und Fischfang, Glück im Handel und Krieg erflehe. Auch von den Virginiern berichten aus dem Anfang des siebzehnten Jahrhunderts de Laet[2]) und Champlain[3]), der 1608 den Grund zu Quebeck legte, daß sie eine gewisse Kenntniß vom Schöpfer hätten.

Der zweite Grund, der gegen eine bloße Herkunft des großen Geistes von außen spricht, ist die Verehrung desselben, und zwar eine solche Verehrung, welche der Anschauung der Europäer fremd ist. Die Indianer in Paraguay hatten allerdings eine Vorstellung von einem obersten Gott erhalten, aber ihn nie durch irgend eine Art Cultus verehrt[4]). Das ist ein sicheres Zeichen, daß die Vorstellung bei ihnen nicht naturwüchsig war, denn unter den Religionselementen ist der Cultus das zäheste. Bei den nordamerikanischen Rothhäuten ist nun aber die Verehrung des großen Geistes überall verbreitet, und zwar eine solche Verehrung, die nicht aus der Christenheit stammen kann. Von der einzigen Völkerschaft der Matlangwessawangs wird das Gegentheil berichtet[5]). Die anderen verehren den großen Geist nicht nur in den Anrufungen des Gebets, sondern nach allen Arten des antiken Naturcultus; besonders werden ihm viele Opfer gebracht, unter denen die hier oft erwähnten Tabaksopfer eigenthümlich sind, sowohl bei den Leni-Lenape[6]), als den Mingos, z. B. den Mandans und Mönitarris, die sich ihm zu Liebe verstümmeln und ihm Pferde und Hunde

in der allg. Historie der Reisen, aus dem Englischen. Bd. XIV. Vgl. S. 213.

1) A. a. O. S. 435. a. — 2) Nov. orb. 98. — 3) Picard 82.

4) Charlevoix, Paraguay. Deutsche Uebersetzung von 1768. S. 270.

5) Long, Land- und Seereisen. 1791. S. 139. Deutsche Uebersetzung S. 208. — 6) Wied II. 171. Picard 85.

opfern [1]). Ein Hauptopfer für ihn und ausschließlich für ihn ist das Opfer der weißen Kuhhaut [2]). Auch fällt ihm der auserlesenste Theil der Kriegsbeute zu [3]). Namentlich aber steht die Verehrung des großen Geistes in vielfacher Verbindung mit dem heidnischen Schamanenwesen oder der Zauberei, überhaupt mit Vorstellungen, welche den modernen Europäern fremd sind. Die Felsen des großen Manitu weisen ebenfalls auf eine solche alte Verehrung hin [4]).

Die Ansicht fällt also weg, als ob die Rothhäute die Idee eines großen Geistes und Schöpfers rein nur von außen erhalten hätten. Es ist also nur noch zwischen zwei Auffassungen zu entscheiden, ob nämlich entweder die Idee des großen Geistes ein integrirender Theil eines polytheistischen Naturdienstes war, oder ob wir hier Monotheismus ohne Idololatrie vor uns haben.

Die Entscheidung zwischen diesen beiden Fragen löst sich einfach so, wenn wir zeigen, wie die Rothhäute überhaupt von jeher einem vielgestaltigen Polytheismus ergeben waren, und dann zweitens, daß im Besonderen die Verehrung des großen Geistes nichts Anderes sey, als ein diesem Allgemeinen angehöriger Bestandtheil.

Der Polytheismus der Rothhäute und seine Bestandtheile.

Der allgemeine Polytheismus der Rothhäute ist eine Verbindung eines südlichen unmittelbaren Naturdienstes und einer nördlichen Geisterverehrung, die beide zur Idololatrie zusammenschmolzen. Der südliche Naturdienst, an dessen

1) Wied II, 187. 229. Catlin 123. 126 ff. 161. 335.
2) Wied II, 169. 170. 220. Klemm's Culturgeschichte II, 182.
3) Magazin des Auslandes. 1842. S. 142. nach Catlin. Derselbe behauptet (S. 332.), daß er nie ein Volk gesehen habe, welches so viele Zeit auf die Verehrung des großen Geistes verwendete, wie die Indianer.
4) Wied I, 359. Vergl. auch Carver bei Heckenwelder 512.

Spitze der Sonnencultus stand, war ebenfalls durch ganz Süd= und Mittelamerika verbreitet und herrschte auch in den Urzeiten, d. h. vor der Einwanderung der nordischen Stämme, in den Ländern des alten mexikanischen Reiches [1]. Aus manchen Umständen geht nun aber hervor, daß in den Ländern der gegenwärtigen vereinigten Staaten und des britischen Amerika vor der wilden Jägerbevölkerung das Land von einer dichteren Bevölkerung von Culturstaaten eingenommen war, in denen ebenfalls jener Sonnendienst stattfand. Einmal spricht dafür eine Masse von Baudenkmälern, wie sie die uns bekannten Rothhäute nicht mehr errichteten; Befestigungen, Gräber und zusammenhängende lange Reihen von Grabhügeln, welche um so häufiger werden, je mehr man gegen Süden kommt [2]. Es ist also nicht richtig, mit Catlin zu leugnen, daß die nordamerikanischen Indianer früher zahlreicher gewesen und größere Cultur gehabt hätten, da diese Annahme bloß auf die dunkeln eigenen Sagen der Indianer sich stütze, dergleichen bei allen Völkern sich fänden [3]. Allerdings kommen zu jenen unverwüstlichen stummen Zeugen auch noch mündliche Ueberlieferungen, die aber nichts gemein haben mit jenen allge=

1) Vgl. mein Programm über Huitzilopochtli. 1847. S. 18 ff.

2) Vgl. im Allg. A. v. Humboldt's Reise in die Aequinoctialgegenden. Th. V. S. 306 bis 325. Wied II, 363 ff. Assal, Nachrichten über die früheren Einwohner von Nordamerika. 1827. S. 80. Braunschweig, altamerikanische Denkmäler. 1840. S. 3. 71 ff. Ausland: 1835. S. 1205 ff. 1837. S. 1185 f. 1842. S. 395. 511. 1032. 1843. S. 151. 1844. S. 59. 1847. S. 125. 1848. S. 395. Magazin des Auslandes: 1837. S. 579 ff. 1848. S. 31. Bromme's Reise nach den vereinigten Staaten und Ober=Canada. Th. II. S. 41 ff. Götze, Natur, Menschenleben und Vorsehung. Bd. II. S. 288 f. Pöppig a. a. O. 364. a. Duden, Bericht über eine Reise in die westlichen Staaten von Nordamerika. 1832. S. 153 f. Thümmel, Mexiko und die Mexikaner. 1848. S. 347 ff.

3) Magazin des Auslandes. 1842. S. 146. b.

meinen Mythen von bessern Urzuständen des Menschengeschlechtes; sondern sie wissen noch wohl von ihren eigenen Einwanderungen und von den Urbewohnern, die sie antrafen, und die sie Alligevi oder Talligevi nennen, und die sowohl von den Delawaren als den Mingos bekriegt und verjagt worden seyen [1]). Dieß scheint, wenn man aus den Gerippen in den Gräbern schließen darf, ein kleinerer Menschenschlag gewesen zu seyn, als die Einwanderer von Nordwesten, und am meisten Aehnlichkeit mit den Peruanern gehabt zu haben [2]). Daß diese Urbewohner dem Sonnendienst ergeben waren, würde schon aus der allgemeinen Analogie der ältesten Urbevölkerung des gesammten Amerika wahrscheinlich seyn. Dazu kommt aber noch, daß auch später bei den südlichern, dem nordischen Einfluß weniger ausgesetzten Stämmen der Apalachiten und Natschez in Florida, wie wir unten sehen werden, der Sonnendienst ziemlich rein noch vorherrschend war. Hingegen in dem völlig unvermischten Norden bei den Eskimos findet sich kein Sonnendienst, sondern bloß die Geisterverehrung ihrer Zauberer oder Angekoks [3]). Der unmittelbare Naturdienst der Rothhäute also, mit dem Sonnendienste an der Spitze, ist von diesen der früheren cultivirten Urbevölkerung entnommen, wie ein ähnliches Verhältniß im Mexikanischen stattfand, und der Geisterdienst bildet das nordische Element, also völlig wie im hohen Alterthum in Vorderasien [4]). Auch sonst finden sich beide Elemente gemischt, wie in Sibirien und den cultivirtern Negervölkern. In Amerika stoßen wir aber auf diese Mischung namentlich auf den west-

1) Heckenwelder S. 29—32. Ausland 1829. S. 141. b.

2) Ausland 1832. S. 860. b. 1837. S. 118. nach Warren. Braunschweig. S. 73 ff. Assa'l S. 79.

3) Hegel, Werke, Bd. XI. S. 223. nach Capitän Parry. Vgl. Klemm II. S. 330.

4) Stuhr, die Religionssysteme der heidnischen Völker des Orients. 1836. S. 384 ff.

indischen Inseln, sowohl bei den Urbewohnern als den Karaiben. Erstere verehrten Sonne und Gestirne, nahmen Thierverwandlungen an und hatten sogar Tempeldienst. Daneben verehrten sie Zemes oder Geister; namentlich werden Nachtgeister hervorgehoben. Vermittler dieses Fetischismus waren ihre Boitios oder Zauberer. Der große Geist Jokahuna war Statthalter der Sonne, seine Mutter hieß Tumao, und neben ihr wird noch eine Göttermutter Atabeira erwähnt [1]). So war es auch bei den Karaiben. Neben der Sonne wurden auch das Meer, der Sturmwind, die Nacht, Thiere, Sterne und andere Naturgegenstände verehrt. Daneben ebenfalls Geister und Zauberer. Neben dem großen Geist Juluka, dessen Haupt der Regenbogen ist, steht auch ein böser Geist; Schöpfer aber ist der erste Mensch [2]), — Vorstellungen, die wir im Wesentlichen bei den Rothhäuten wieder finden werden.

Der unmittelbare Naturdienst der Rothhäute.

Der Naturdienst der Rothhäute ist zunächst ein unmittelbarer genannt worden, weil die Naturgegenstände selbst verehrt werden, obschon dann allerdings auch Bilderdienst sich damit verband. Nach diesem Naturdienst nun verehrten sie diejenigen Gegenstände, die in der gesammten Natur nach ihren Wirkungen als groß und herrlich dastehen und auf die Seele und das Schicksal der Menschen einen mächtigen Einfluß ausüben, also außer der Sonne

1) Peter Martyr, deutsche Uebersetzung. Basel 1582. S. 2?9. 482. 321. 330. 334. 336. 376. 399. 401. 510. Hauptwerk ist: Edward Bryan, histoire civile et commerciale des colonies anglaises dans les Indes occidentales. Aus dem Englischen 1801. Vgl. auch Vollmer, mythol. Lexikon.

2) Bryan Edward a. a. O. Davies, hist. of the Caribes. Rochefort, histoire naturelle et morale des îles Antilles de l'Amérique etc. Rotterd. 1658. Berghaus, die Völker des Erdballs. Bd. I. Peter Martyr S. 548 ff. Vollmer. Dupuis, origine des cultes. I, 1, 114.

den Mond und die Sterne [1]); das Siebengestirn heißt der Tänzer und die Tänzerin [2]); Sternschnuppen [3]) sind ebenfalls göttliche Wesen, so wie der Regenbogen und das Nordlicht [4]); unter den Elementen steht das Feuer oben an, das besonders bei den Delawaren angebetet wird [5]); dann folgen Donner und Blitz, Sturm und Hagel, Quellen, Bäche, Flüsse, Seeen, Meere, Steine und Bäume [6]); überhaupt Gewächse und ganze Wälder, die mit Sprache begabt sind; die Chippewäer haben hübsche Sagen über die Entstehung des Morgensterns, über den Wechsel von Sommer und Winter u. dergl. [7]); bei den Mingostämmen der Mandans und Mönitarris wird die Göttin des Pflanzenreichs als die Alte, die nie stirbt, verehrt [8]). Am allgemeinsten aber war die Verehrung des großen Tagsgestirns, da der Sonnendienst nicht bloß bei den Apalachiten in Florida [9]) und den

---

1) Wied II, 150. 172. 187. 222. Picard 78. 79. Meiners, Grundriß, S. 53 ff.

2) Vollmer, Art.: Te Jeunonniakua. — 3) Wied II, 166. 253.

4) Dieß ist in allen allgemeinern Werken über diesen Gegenstand angegeben.

5) Loskiel I, 55. Bei Heckenwelder 355. 367. Bromme, Nordamerika 409. — 6) Wied II, 225. 259. Klemm II, 179. Ueber heilige Steine: Klemm II, 178. Wied II, 166. 225. 228.

7) Magazin 1844. S. 172. 183. nach Schoolkraft, welcher überhaupt in seinen algischen Forschungen und Mittheilungen über das Leben und den Geist der nordamerikanischen Indianer viele Sagen aus älterer Zeit und von den verschiedensten Stämmen gesammelt hat. Vgl. noch Magazin 1842. S. 315. 1844. S. 353. — 8) Wied II, 182. 221.

9) Mein Programm Huitzilopochtli S. 19. Hazart 420. Picard 125. Dupuis I, 116. Ueberhaupt über Florida vgl. Oldendorp, Geschichte der Mission der evangelischen Mission auf den caraibischen Inseln. 2 Thle. 1777. I. S. 14. Lindemann a. a. O. III, 115. Washington Irwing, Eroberung Florida's, deutsch, I, 115. II, 45. 115. 123. 136. 167. 274. Ueber den Sonnendienst der Cofachiqui. Picard 126. Coreal, voyages aux Indes occidentales depuis 1666 — 1697

Natschez am untern Missisippi stattfand [1]), sondern auch bei allen nördlichen Stämmen, sowohl den Leni-Lenape [2]), als den Mingos [3]) und den Völkern an der Westseite Nordamerika's, wie den Californiern [4]) und ihren Nachbarn [5]), und dann bei den Wakosch [6]) und Wotjäken [7]). In Virginien opferte man der Sonne Tabak und errichtete ihr zu Ehren Pyramiden und Säulen, welche sie darstellten [8]). Diese letzteren weisen ja überhaupt sowohl in der alten als neuen Welt auf Sonnendienst hin. Wenn die Nadowessier rauchten, so kehrten sie ihr Angesicht gegen die Sonne, zeigten ihr das Calumet oder die Friedenspfeife und sprachen: Rauche, Sonne! [9]) Einige Völker in Florida opferten sogar der Sonne zu Ehren oder ihren Oberhäuptern als Sonnensöhnen ihre erstgeborenen Knäblein [10]).

Ueberall, wo solcher Naturdienst mit Sonnencultus an der Spitze herrscht, da versieht den Cultus gewöhnlich ein mehr oder weniger abgeschlossener Priesterstand, während

---

3 Bde. 1722, ursprünglich spanisch, dann englisch. Bd. I, S. 32. Irwing I, 55. Meiners, Grundriß, S. 67.

1) Robertson, Amerika I, 447. Vater in Adelung's Mithridates III, 3. 286. Picard 83.

2) Meiners, kritische Geschichte der Religionen II, 163. Vater III, 3, 290. Klemm II, 179. Assal 94.

3) Assal 94. Dupuis I, 119. Hazart 441. Lindemann I, 20. III, 180. Klemm II, 178. 161. 164. Wied II, 222. Picard 13. nach Lescarbot II, 11. Picard 80. Charlevoix, deutsch, 233. 234.

4) Picard 109. Geschichte von Californien I, 69. III, 110, letztere Stelle nach Torquemada.

5) So auf der Katharineninsel. Geschichte von Californien. I, 77.

6) Braunschweig 18. 19. Bromme, Nordamerika 467.

7) Ausland 1847. 500. — 8) Picard 113.

9) Hennepin, deutsch, I, 225.

10) Hazart 419. Picard 129. Benjamin Constant I. 348. Ueber Menschenopfer Fremder vgl. Charlevoix, deutsch, S. 38. Ueber den mit Menschenopfern verbundenen Sonnendienst in Amerika vgl. Huitzilopochtli S. 18 ff.

hingegen der Fetischdiener selbst seinem Fetisch opfert und die Offenbarung der Gottheit nur durch die unmittelbaren Gesichte der Zauberer oder Schamanen vermittelt wird. Ueberall auch im südlichen und mittleren Amerika verwaltete eine eigentliche Priesterschaft den Sonnen- und Naturdienst, und so muß es auch bei den Alligevi gewesen seyn. Indessen nahmen die Rothhäute, da sie im Ganzen Wilde blieben, ohne Sonderung der Stände, das Institut der Priesterschaft weniger an, sondern hielten sich auch in dieser Hinsicht vorzugsweise an ihr ursprüngliches nordisches Schamanenthum. Außer den beiden Völkern der Apalachiten und Natschez, bei denen der Sonnendienst mit Tempeldienst durchgriff, finde ich eine Priesterschaft nur noch erwähnt bei dem Leni-Lenape-Stamm der Shavannos [1]) und in Virginien [2]).

Zu diesem unmittelbaren Naturdienst ist nun auch der Thierdienst zu zählen. Zwar kommt der Thierdienst auch bei den Wilden und Fetischdienern überhaupt, als auch namentlich bei den nordischen Polarmenschen vor, dann sind sie überhaupt Träger der allgemeinen göttlichen Kraft. Manche Erscheinung des Thierdienstes bei den Rothhäuten mag nun ihrem nordischen Fetischismus angehören. Aber im Allgemeinen sind bei den Rothhäuten die Thiere Träger und Symbole einzelner göttlicher Kräfte in der Natur, sie bezeichnen gewisse Eigenschaften: Eule und Uhu die Weissagung, der welsche Hahn die Kampfeslust, die Schildkröte die welttragende Kraft, der Wolf, Bisang, Bär die männliche Naturkraft, der Hase die weibliche Fruchtbarkeit der Natur, u. s. w. [3]); die Thiere können eben nach den verschiedenen Stufen religiöser Naturanschauung göttlich verehrt werden [4]). Daß aber bei den Rothhäuten der Thier-

---

1) Bromme, Nordamerika 232. — 2) Picard 114. 115 ff.
3) Wied II, 151. 184. 191. 224 ff. 230. 243. Picard 83. Benjamin Constant I, 230. Huitzilopochtli S. 13.
4) Huitzilopochtli S. 42 ff., bes. 44.

dienst vorzugsweise mit dem Sonnendienst in Verbindung stand, dafür spricht schon eine allgemeine Analogie sowohl der alten Welt als namentlich im gesammten Amerika [1]), überhaupt der Zusammenhang des Thierdienstes mit dem Gestirndienst. Als Träger der göttlichen Kräfte in der Natur sind bei den Rothhäuten Vögel Repräsentanten der Feldfrüchte [2]); sie rühmen sich auch, ein Vogel habe ihnen den Mais gebracht [3]). Sind sie nun Symbole der göttlichen Naturkräfte, so waren sie natürlich schon vor der Schöpfung [4]) und dann bei derselben vielfach thätig [5]).

Mit diesem Naturdienst, mit dieser Verehrung von Sonne und Gestirnen und Thieren hängt genau diejenige Vorstellung von der Unsterblichkeit zusammen, die man Seelenwanderung nennt, und zwar gestaltet sie sich gewöhnlich so, daß man Wanderungen der menschlichen Seele sowohl durch Gestirne als Thiere annimmt. Auch bei den Rothhäuten findet man beides. Entweder hält man die Sterne für die Sitze der abgeschiedenen Seelen [6]), oder man glaubt, sie seyen selber verstorbene Menschen [7]). So soll der Morgenstern ein verstorbener Mönitarri gewesen seyn [8]). Ist doch überhaupt der Himmel, und namentlich der südliche, für das Land der Verstorbenen zu halten, und die Milchstraße für den Weg dahin! [9]) Oder die Sonne ist bloß der Tapfern künftiger Wohnsitz, wie bei den Apalachiten [10]). Bei

---

1) Die Peruaner z. B. verehrten Vögel und Schlangen. Küll, Xeres, nach Garcilasso de la Vega S. 59. 145 ff. 198 f. Lacroix im Univers. Amérique, T. IV. p. 377. b. Im Tempel zu Pachacamac erhielten Füchse und Fische göttliche Verehrung. A. Allg. Zeitung 1846. Nr. 219. Beilage.

2) Wied II, 322. 182 ff.

3) Herder's Ideen VIII, 3. Kraft, Sitten der Wilden 234.

4) Lindemann III, 179.

5) Vgl. unten bei der Behandlung des Schöpfers.

6) Vollmer, Art.: Otsistok. — 7) Wied II, 152.

8) Wied II, 222. — 9) Loskiel 47. Catlin 186.

10) Meiners, krit. Geschichte II, 770.

aber die Wanderung durch Thiere betrifft, so erleidet diese Vorstellung bei den Rothhäuten dadurch eine Modification, daß die Thiere als vernünftige Wesen selber unsterblich sind [1]). Man denkt sich also eine Verwandlung in Thiere, wie ja die Zauberer der Wotjäken, Wedun genannt, Menschen in wilde Thiere verwandeln können [2]). Nach der Ansicht der Irokesen und Mönitarris verwandeln sich im Mythus Götter und Menschen in Thiere [3]). Manche glauben nun, vor ihrer Geburt Thiere gewesen zu seyn [4]). Ueberhaupt werden Thiere in Menschen verwandelt [5]). Daher die Ansicht bei den Rothhäuten so verbreitet ist von einer Abstammung von Thieren. Es waren nämlich die Vorfahren der Hundsrippindianer junge Hunde [6]); andere stammen von einem Hasen [7]) oder Bären [8]) ab, einem welschen Hahn oder Wolf [9]), einem Erdschwein [10]) oder einem Biber [11]); es gibt welche, die eine Turteltaube [12]) zum Ahnen haben, andere einen Rothfisch [13]), eine Schildkröte [14]), Krokodill [15]), Fisch oder Kröte [16]), und wieder andere leiten ihr Geschlecht von einem großen Vogel oder Hund [17]) oder von einer Klapperschlange ab [18]). Die Osagen behaupten, das Menschengeschlecht

---

1) Meiners, krit. Gesch. II, 766. 791. 795; Grundriß 179. Hennepin II, 93. 107. Strahlheim, Universalmythologie. 1839. S. 463. Darum schreiben sie namentlich den Vögeln Sprache zu. Charlevoix, deutsch, 235.
2) Ausland 1847. 500. — 3) Klemm II, 158. 159. 162. 168.
4) Heckewelder 430.
5) Picard 114. Meiners, krit. Gesch. II, 795. Andree, Todtengebräuche 228. Strahlheim 461. 465.
6) Klemm II, 157. — 7) Loskiel 53. Huitzilopochtli 18.
8) Meiners, kr. Gesch. I, 156. Vater a. a. O. 391. Bromme, N.-A. 229. — 9) Heckewelder 434 ff. Vater 391.
10) Heckewelder 432. — 11) Vater 421. — 12) Vater 392.
13) Vater 421. — 14) Klemm II, 164.
15) Meiners, Abhandlung über den Thierdienst der Aegypter 223.
16) Klemm II, 154. — 17) Klemm II, 155. 157. Berghaus, Erdball I, 253. — 18) Klemm II, 163.

stamme von der Vermählung des Bibers mit der Schnecke [1]). So ist es dann nicht mehr zu verwundern, wenn die Menschen nach dem Tode wieder Thiere werden nach dem gewöhnlichen Kreislauf der Natur, nach welchem so gern Präexistenz und Fortdauer, ursprünglicher Idealzustand und zukünftiger einander entsprechen. Die beiden Seiten der Seelenwanderungsvorstellung gegen Gestirne und Thiere hin vereinigen sich merkwürdig in der Ansicht der Natschez, daß die Häuptlinge nach dem Tode in die Sonne eingehen, die der Gemeinen in Thierleiber [2]). Auch in dem Mythus der Mandans, nach welchem der Wagen oder große Bär ursprünglich ein Hermelin gewesen sey [3]), zeigt sich der Parallelismus des Gestirndienstes mit dem Thierdienste in Bezug auf Seelenwanderung und Metamorphose. Aber auch eine rein anthropomorphistische Seite hat bei den Rothhäuten so gut wie bei den Pythagoräern und Ovid die Vorstellung von der Seelenwanderung, da, wie wir später sehen werden, überhaupt der Anthropomorphismus auf ihre religiösen Ansichten einigen Einfluß gewonnen hat. Bei der Vorstellung von der Seelenwanderung zeigt sich nun der Anthropomorphismus der Rothhäute darin, daß man entweder schon früher als Mensch auf dieser Erde gelebt haben will, namentlich glaubt man dieß sehr allgemein in Beziehung auf Solche, die als Kinder starben, oder nach platonischer Weise hat die menschliche Seele bei der Gottheit präexistirt [4]).

Alle diese Vorstellungen weisen auf das südlichere Element des Naturdienstes, wie wir denn die Seelenwanderung

---

1) Duden, Europa und Deutschland, von Nordamerika aus betrachtet, I, 634.
2) Meiners, kr. Gesch. II, 770. Picard 95.
3) Wied II, 222.
4) Loskiel 48. Meiners, kr. Gesch. II, 792. Grundriß 179.

sowohl [1]), als die Metamorphosen [2]) bei den südlichern amerikanischen Völkern wieder finden.

Der Geisterglaube und Fetischismus der Rothhäute.

Mit diesem Naturdienst parallel läuft nun noch in dem religiösen Leben der nordamerikanischen Indianer ein nordischer Geisterglaube, ähnlich demjenigen der Eskimo, Grönländer und der sibirischen Völkerstämme. Dieser Religionsbestandtheil tritt aber gegen den andern um so mehr in den Vordergrund, als auch in andern Lebensäußerungen die Rothhäute ihr nordisches Wesen und ihre Jägersitten der Wilden beibehalten und nur schwache Reste der Cultur früherer Anwohner sich angeeignet haben.

Die Geister, die eine gespensterartige Verehrung genießen, werden von den verschiedenen Völkern und Stämmen verschieden genannt. Bei den Leni-Lenape oder Delawaren ist am meisten verbreitet der bekannte Name Manitu, während bei den Mingos oder Irokesen dieselben gewöhnlich Wakan, Wakonda, Wakanda heißen [3]). Der Name Manitu soll sogar nach Wied [4]) auf die Stämme am untern Missouri beschränkt seyn. Indessen findet man denn doch auch am Huronsee Manitusteine, welchen der lenilenapische Stamm der Ojibuäs oder Chippewäer opfert, um guten Wind zur Schifffahrt zu erlangen [5]). In demselben See und im Obern-See findet sich eine ganze Inselkette unter

---

1) Bei den Peruanern gehen bekanntlich die Inkas nach ihrem Tode in die Sonne ein zu ihrem Vater. Also wie bei den Natschez. Ueber die Seelenwanderung der Mexikaner, die sie von dem alten Sonnendienste angenommen hatten, und nach welcher auch die Thiere unsterblich sind, vgl. Clavigero, deutsch, I, 342 ff. A. Humboldt, monuments, p. 86. Prescott, Mexiko, deutsch, I, 156. — 2) Huitzilopochtli S. 12.
3) Wied II, 464. — 4) Wied I, 259.
5) Wied I, 259. Vgl. Carver bei Heckenwelder 512.

dem Namen Manitule-Inseln ¹). Schon in frühern Zeiten nannten ferner die nördlichen Canadier ihre Zauberer Manito oder Menutto ²), was auf die Anwendung dieses Namens auch auf die Geister bei diesen Stämmen hinweist. Neben diesen verbreiteten Namen gibt es auch noch viele andere. So heißen bei den nördlichen Indianern diese Geister zusammen Nantena, die einzelnen Okki ³), in Virginien Quiocos ⁴) und Mentoac ⁵). Bei den Irokesen insbesondere wird die Gesammtheit der Geister Hondatkonsana, d. h. Geister von allen Arten, genannt. Unter diesen sind die Agotkon die Geister des untern Himmels oder der zweiten Ordnung. Ein anderer Mingostamm, die Mandans, verehrt besondere Schutzgeister unter dem Namen Ohppenih und Mounon he ka ⁶), die Mönitarris unter dem Namen Chpahs ⁷). Bei den Chippewäern heißen sie Maschkape und Namaschkwa ⁸). Andere wieder nennen die Schutzgeister Totam ⁹), die Schwarzfüße Ah cene, die Sioux Wah nough hgee, die Tuskaroras Donswak ¹⁰).

Neben den Schutzgeistern gibt es aber auch böse Geister, die den Menschen schaden, die Verfinsterung der Himmelskörper verursachen, häßlich sind und sich in unwirthlichen Gegenden und Inseln aufhalten ¹¹).

Zu der Verehrung der Geister ist auch die der Seelen der Verstorbenen zu zählen. Es handelt sich hier nicht um Unsterblichkeitsvorstellungen, die diesem Geisterglauben zukommen und entsprechen; davon wird später die Rede seyn. Hier kommen die Verstorbenen in Betracht, inwiefern

1) Bromme, N.-Am. 700 ff. Carver bei Heckenwelder 513.
2) De Laet, N. O. 50. 75. Daß Zauberer und Geister denselben Namen haben, davon unten.
3) Vollmer. — 4) Picard 112. — 5) de Laet, N. O. 92.
6) Catlin 351. — 7) Wied II, 224. Im Uebrigen vgl. d. allg. Werke.
8) Wied I, 278. — 9) Bromme, N.-A. 231. Long 128.
10) Catlin 351.
11) Meiners, kr. Geschichte I, 402. 410. Grundriß 57.

sie wie andere Geister einer übersinnlichen Welt auf das Geschick der Lebenden Einfluß ausüben, nützen, schaden, sich offenbaren und eine Verehrung genießen wie Götter. Ein Todtendienst in diesem Sinne war bei vielen Völkern in Gebrauch [1]). Besonders ist uns bekannt der römische Dienst der Manen, Laren und Larven, welche man Dii nannte und wie andere Götter ehrte [2]). Und so waren auch die Rothhäute [3]), besonders die Natschez [4]) diesem Dienste ergeben, welche letztere den Todten schöne Grabmäler und Tempel errichteten. Man hielt ihnen überhaupt jährliche Todten- und Seelenfeste [5]). Die meiste Arbeit, die größte Sorge der Rothhäute bestand darin, den Todten Ehre zu erweisen; darauf verwendeten sie verschwenderisch ihre Habe [6]).

Dieser Geisterglaube der Rothhäute ist seinem Wesen nach nichts Anderes als Fetischismus, welcher überall die Religion der eigentlichen Wilden ist, bei den Rothhäuten so gut, wie bei den ursprünglichen Horden Sibiriens, der Neger sowohl, als der Völker Australiens. Wie der Wilde, d. h. der Mensch vor Theilung der Arbeit, Bebauung der Erde, überall die ganze Natur nur nach der Vereinzelung ihrer Gegenstände und Wirkungen auffaßt, so erscheinen ihm auch die in der Natur wirkenden und sich offenbarenden göttlichen Kräfte in ihrer Vereinzelung. In der Naturreligion herrscht da so wenig Einheit, als in der Natur, in der die Religion befangen ist. Diese Geister sind so wenig als andere Fetische Repräsentanten für Gesetzeswirkungen in der Natur, so wenig, als überhaupt Naturgesetze ins Bewußt-

---

1) Meiners, kr. Geschichte I, 290 ff. Grundriß 38 ff.
2) Hartung, Religion der Römer I, 43 ff.
3) Meiners, kr. Gesch. I, 297. Grundriß 40, nach Charlevoix, Journal 372—378.
4) Ebendaselbst, nach den Sammlungen der Reisen, Bd. XVI, 502.
5) Meiners, Grundriß 44. 112. nach Charlevoix.
6) Benj. Const. I, 308. nach Lafiteau. Ueber die Opfer für die Verstorbenen vgl. Loskiel 58.

seyn treten. Mag es auch Geister geben für Gattungsbegriffe, wie für alle Thiere, Fische, Todte, Völker, Stämme [1]), so sind dieß weder Naturgesetze, noch solche Naturgegenstände, die, wie z. B. die Sonne, die Gesetze der Natur in ihrem verändernden Einfluß verkörpern.

Dieser von mir aufgestellte weitere Begriff vom Fetischismus ist jedoch nicht der von Jedermann angenommene, indem Manche, wie Görres [2]) und Stuhr [3]), denselben auf die Religion der Neger beschränken und dagegen die Religion nördlicher Wilden Schamanenthum, Schamaismus nennen. Allerdings ist das portugiesische Wort fetisso, Zauberklotz, von dem der Fetischismus zunächst den Namen hat, nur von den Negern und zwar bloß denen der Westküste von Afrika angenommen worden. Allein seitdem durch de Brosses [4]) das Wort in die wissenschaftliche Sprache aufgenommen worden war, hat man sich an diesen allgemeinern Begriff des Wortes gewöhnt, und Männer wie Meiners [5]), Benjamin Constant [6]), de Wette [7]) u. a. m. haben diesen Begriff beibehalten. Hegel [8]) nennt diese Religion Religion der Zauberei und findet sie nicht weniger bei den Eskimo und Grönländern, als in Afrika. Der Streit ist nicht ein Wortstreit; nenne man die Sache, wie man will, aber man gebe zu, daß wesentlich alle Wilden dieselbe Art von Religion von Natur haben. Es ist zwar nicht zu leugnen, daß so sehr verschiedene Naturen, wie die in allen Klimaten, Farben und Racen vertheilten Wilden,

1) Benj. Const. I, 239. 275. Meiners, kr. Gesch. I, 144. 172.
2) Asiatische Mythengeschichte, S. 54.
3) Religionen des Orients, S. 245 ff.
4) Du culte des dieux fétiches. 1760. Deutsch 1785. Der Verfasser hat allerdings einen viel zu vagen und allgemeinen Begriff von diesem Worte.
5) Meiners, kr. Geschichte I, 175. 177. u. a. Grundriß, S. 18. 22. 26 ff. — 6) De la religion. Bd. I., 227 ff.
7) Vorlesungen über die Religion. 1827.
8) Hegel's Werke, Bd. XI., S. 224.

ihre Wildenreligion auf verschiedene Weise modificiren. Aber so wird auch sonst dieselbe Religion sowohl durch äußere Umstände als angeborne Eigenthümlichkeit modificirt. Dennoch bleibt das Wesen. Die wesentliche Gleichstellung aller Wilden aber zur Natur, durch die ihre Religion, weil Naturreligion, wesentlich bedingt ist, spricht für die specifische Gleichartigkeit der Geisterverehrung der Rothhäute mit der Religion der andern Wilden, die wir nach einmal herkömmlicher Weise als Fetischismus bezeichnen. Zu diesem allgemeinen Grunde, der dem Princip entnommen ist, ergeben sich noch andere aus den Anschauungen und dem Leben der Religion. Die Rothhäute haben nämlich wie alle Wilden ihre Zauberer, eine Art Gottesverehrung und Unsterblichkeitsvorstellungen, welche wesentlich mit denen der anderen Wilden und Fetischdiener übereinstimmen, von den Völkern anderer Culturstufen aber sich unterscheiden.

Die Zauberer, die bei den sibirischen Völkern Schamanen heißen — ein Name, der in der Folge ebenfalls eine weitere Bedeutung angenommen hat —, bei den Negern Singhilis, Gangas u. dgl., bei den Grönländern Angekok, tragen bei den Rothhäuten verschiedene Namen. Daß die nördlichen Kanadier ihre Zauberer Manito nannten, ist schon oben gesagt worden. Ebenso finden wir dieselben bei den Irokesen mit demselben Namen bezeichnet, den wir auch für die untern Geister kennen lernten, Agotkon; und so wird auch der Geistername Okki von den nördlichen Indianern den Zauberern beigelegt [1]), von den Algonkinern und Montagnaten der Name Manitu [2]). Die Zauberer der Californier werden ebenfalls nach dem Namen ihrer Götter, und zwar ihrer obersten, Tuparan oder Niparaya genannt [3]). So hießen in Mexiko die Priester des Gottes Quetzalcoatl ebenfalls so [4]). Sonst aber werden die Zauberer noch mit

1) De Laet, N. O. 50. — 2) De Laet, N. O. 50., vergl. 75.
3) Geschichte v. Californien, von Adelung herausgegeben, S. 68. 71.
4) Clavigero, deutsch, I, 336. vgl. 429.

folgenden Worten benannt: bei den Irokesen auch noch der Name Agottsinachen, bei den Mandans Numank-Choppenih (Newmohk hopeneche bei Catlin) [1]), dagegen die von einem bösen Geiste Besessenen Ochkih-Häddä [2]); die Zauberer der Kanadier hießen auch Pillotoas [3]) oder Ostemoil, Autmoins [4]), die der Sioux We chasha wakon, die der Tuscaroras Yunnu kwat haw, der Schwarzfüße Neh tose, der Rikkarier So nishwa rooh teh [5]), die der Leni-Lenape Sajotkatta, die der Floridaner insbesondere Jawas [6]). Auch Hexen finden wir unter den Indianern [7]), also wie bei den Grönländern, die sie Illiseetsoks nennen. Das Wesen der Zauberei aller dieser Völker besteht in einer Vermittelung des religiösen Lebens durch die Zauberer, die mit den Geistern Umgang haben, sie befragen; sie sind die lebendigen Orakel der Wilden und verschaffen ihnen ihre Schutzgeister, Heilung von Krankheiten und Aufschluß über Alles, was die Seele des Wilden bewegt. Die Zauberer ertheilen diese Antworten in halb oder ganz bewußtlosen, convulsivischen Zuständen und fieberhaften Träumen. In dieselben gerathen sie gewöhnlich nach großen Anstrengungen, Fasten, Klagen, Heulen, Schreien und allerhand Plagen und Selbstverstümmelungen [8]). In diesen Zuständen sehen sie dann die Geister, holen sie, reden mit ihnen und werden von ihnen in Besitz genommen. Diese Zustände werden nicht nur von

---

1) Wied II, 169. 190., wo zugleich ihr Treiben beschrieben wird, sowie Robertson a.a.O. I, 452 ff., Heckewelder 403 f. Catlin 349. — 2) Wied II, 176. 177.

3) De Laet, N. O. 47. Charlevoix, deutsch, 91. 102.

4) De Laet, N. O. 58. — 5) Catlin 349. — 6) De Laet, N. O. 24.

7) Meiners, kr. Gesch. II, 485. Egede, Beschreibung von Grönland, S. 146. 200. 201. 204. Iselin, Geschichte der Menschheit. 2. Aufl. Th. I, 167. Hennepin II, 106 f. 130 ff. 236 ff.

8) Wied II, 166. Picard 79. 83. 92 ff. Loskiel 60 f. und die vorhin angeführten.

allen Berichterstattern ausführlich den Zauberern der Rothhäute zugeschrieben, sondern stimmen auch mit denen aller andern Fetischdiener aufs genaueste zusammen [1]). Und da bei diesen Völkern an einen historischen Einfluß und Zusammenhang nicht zu denken ist, so haben wir bei allen dieselbe Naturerscheinung des menschlichen Geistes auf dieser seiner untersten Bildungsstufe zu sehen, welche derselben so wesentlich eigenthümlich ist, daß Hegel diese Religion geradezu Religion der Zauberei nennen kann.

In diesem Zauberwesen drückt sich die Eigenthümlichkeit des indianischen Religionsgefühls am bestimmtesten aus. So muthig sonst der Indianer den sichtbaren Gefahren entgegengeht, so selbstbeherrschend er die größten Qualen erträgt, so sehr ist er immerdar von Schauer, Furcht und Grauen vor den in der Natur waltenden unsichtbaren Geisterkräften erfüllt, und sobald ihn das Gefühl derselben ergreift, ist er das zaghafteste Geschöpf der Erde [2]). Der Gedanke an den Tod, wenn nicht Rachsucht und Kriegsstolz stärker wirken, erfüllt ihn mit Angst und Schrecken, eine Todesfurcht, die sich besonders bei Donnerwettern regt [3]). Oft fahren sie von Träumen geschreckt des Nachts auf, und wie vom Feinde überfallen bleiben sie wachend [4]). Aus Furcht vor Zauberei und Beschwörungen behängen sie nicht bloß sich selbst, sondern sogar ihre Fetische mit andern Fetischen [5]). Jeder fürchtet die Zauberkräfte seines Nachbarn [6]). „Eine Furcht", sagt daher Hegel [7]), „ist da wohl

---

1) Meiners, kr. Geschichte II, 573 ff. Grundriß 137. Hegel a. a. O. Stuhr a. a. O. S. 242 ff. Robertson, Gesch. v. A. I, 454. De Laet, N. O. 47. 50. 53. 93. Iselin, Gesch. der Menschheit. 2. Aufl. Th. I. S. 167. Benjamin Constant a. a. O. I, 320.

2) Heckenwelder 415 ff. De Laet, N. O. 84. Loskiel 49. Carver 326. Robertson I, 444 ff. — 3) Loskiel 49. Carver, S. 65. — 4) De Laet, N. O. 47. — 5) Meiners, kr. Gesch. I, 176. — 6) Richardson bei Franklin's erster Reise, S. 66.

7) Sämmtl. Werke XI, 220.

vorhanden, aber nicht die Furcht des Herrn, sondern der Zufälligkeit, der Naturgewalten, die sich als Mächtigeres gegen ihn zeigen." Diese Herrschaft der Zufälligkeit ist aber ganz besonders der Charakter des Fetischismus.

Furcht ist ebenfalls das Gefühl, welches vorherrschend ihre Verehrung der Verstorbenen beseelt [1]), so daß sie sogar eben deßwegen häufig ihre Namen nicht auszusprechen wagen [2]). Das so gewöhnliche Martern und Tödten der Kriegsgefangenen war eigentlich nichts Anderes als Menschenopfer, die aus Furcht zur Sühnung der von den Feinden gefällten Todten gebracht wurden [3]). Entweder sollten sie dieselben im Lande der Voreltern bedienen [4]), oder es geschah rein, um die Verstorbenen zu rächen, welche während der Martern angerufen wurden [5]). So ist bekannt, daß die Römer zu Ehren der Manen Gladiatorenkämpfe [6]) und die Griechen Todtenopfer veranstalteten [7]). Man dachte sich auch, daß die Todten an dem Fleische der Geopferten sich sättigten [8]). Man rief ihnen zu, sich nun satt zu trinken an dem Blute der Gemarterten und Getödteten [9]). Auf diese Weise glaubten die Südseevölker, daß die Seelen der Verstorbenen sich bei Nachtzeit in die Hütten der Lebendigen einschlichen und ihnen das Herz und die Eingeweide aus dem Leibe fräßen [10]).

---

1) Meiners, Grundriß 42. Catlin 66.
2) Meiners, kr. Geschichte I, 304.
3) Meiners, kr. Geschichte I, 302. Benjamin Constant I, 294. nach Charlevoix, journal 352. 247. Catlin 330.
4) Picard 104. nach la Hontan.
5) Benjamin Constant, ebendas. Lindemann V. 103.
6) Hartung, Religion der Römer I, 51 ff.
7) Meiners, kr. Geschichte II, 90.
8) Kraft, Sitten der Wilden, S. 111.
9) Charlevoix, journal, p. 247. Meiners, kr. Geschichte II, 89 ff.
10) Forster's Beobachtungen, S. 470. Meiners, kr. Geschichte I, 303. Anderes vgl. Huitzilopochtli 21 ff.

Aber auch im Uebrigen trägt der Cultus den Charakter des Fetischismus an sich. Gewöhnlich haben sie keine Priester oder Opferer, da bei ihnen wie bei anderen Fetischdienern die Zauberer das religiöse Leben in außerordentlichen Fällen vermitteln [1]), in gewöhnlichen aber jeder einzelne Fetischdiener seinem Fetisch selbst opfert, selbst zu ihm betet, und das nicht mit der Richtung des Gesichtes gegen Osten, wie das beim unmittelbaren Naturdienst und beim Tempeldienst der Fall ist, sondern entweder in eines jeglichen Wigwam vor seinem Fetisch, oder wie er ihn gerade bei sich trägt, z. B. auf der Jagd [2]). Bisweilen gibt Einer ein gemeinschaftliches Opfer und ladet zur Opfermahlzeit seine Freunde ein [3]). Auch die oft unehrerbietige Behandlung der Fetische hat der Indianer mit andern Fetischdienern gemein, nach der sie ihre Fetische, wenn sie mit ihnen unzufrieden sind, wegwerfen, vertauschen, verkaufen, vertrinken und bewaffnet verfolgen [4]).

Fetischdienerisch sind auch die gewöhnlichen indianischen Vorstellungen von der Unsterblichkeit, weit vorherrschender als die Seelenwanderung. Bei den Fetischdienern hält sich nämlich auch in ihren Unsterblichkeitsvorstellungen die Phantasie weit mehr an das Einzelne. Die einzelnen Zustände diesseits dauern jenseits mit wenigen unwesentlichen Veränderungen wieder fort: reich ist wieder reich, arm ist arm, Herrscher herrschen wieder, Diener dienen, der Tapfere, der hurtige Jäger hat es dort wieder gut, der Schwache leidet Noth. Es gibt sogar einen Ort, an dem Seelen der verbrannten Kriegsgefangenen gemartert werden [5]). Gespensterhafte Vorstellungen fieberhafter Traumnatur umhüllen das Leben oder doch den Eingang in das Leben jenseits.

1) Denn daß diese nicht mit den Priestern verwechselt werden dürfen, ist klar und hat schon Lescarbot richtig eingesehen.
2) Loskiel 58. — 3) Loskiel 52.
4) Meiners, kr. Gesch. I, 177 ff. Benj. Const. I, 260 ff.
5) Strahlheim, Universalmythologie, 1839. S. 468.

Daher gebrauchen nach der Vorstellung nordamerikanischer Indianer [1]) die abgeschiedenen Seelen oft mehrere Monate, um das gegen Abend liegende Land der Seelen zu erreichen. Da droht nebst andern Gefahren ein großer Fluß, in welchem manche umkommen; er ist voll trüben und stinkenden Wassers, und über ihn führt bloß ein schmaler und schlüpfriger Baumstamm [2]), und ein Hund droht, sie zu verschlingen [3]). Andere haben einen steilen Berg zu erklimmen [4]). Wegen der Beschwerden dieser Reise gibt man den Todten allerhand Sachen mit, Geräthschaften, Waffen, Lebensmittel, Tabak nebst Tabakspfeifen und dergl. [5]). Die Irokesen versehen die Todten mit Farben, damit sie sich nach Landessitte auch in der andern Welt bemalen können. Sind aber einmal die Mühseligkeiten der Reise überstanden, so denkt man sich doch das Leben jenseits gewöhnlich etwas besser und weniger kümmerlich [6]), aber immer nach den Begriffen, die den Begriffen und dem Verhältniß der Wilden zur Natur angemessen sind; es gibt bessere Jagd, Fischfang, Glück im Kriege, weder Hunger noch Durst. Daß solche fetischdienerische Vorstellungen der Rothhäute der nordischen Einwanderung angehören, sieht man auch daraus, daß sie sich im unvermischten Norden bei den Grönländern wiederfinden [7]). Echt fetischdienerisch ist auch die Vorstellung, daß die Seelen nach dem Tode ohne bestimmten Wohnort

1) Meiners, kr. Gesch. II, 760 ff., bes. 766. Robertson, Geschichte v. Am. I, 450.

2) Klemm II, 167. Vgl. Andreé, Todtengebräuche 232. Bremme's Reisen III, 558. Catlin 258 ff.

3) Meiners, krit. Gesch. II, 766. — 4) Klemm II, 166.

5) Hennepin II, 92. 93. 180. Robertson, Am. I, 451. Picard 95. Lafiteau, Moeurs des sauvages II, 413. Welt. Conſt. I, 292. Vollmer 1241. Strahlheim 462. Vgl. Ovid. Fast. II, 566. Catlin 65.

6) Picard 14. De Laet, N. O. 48. Loskiel 47. 49. Carver 322 ff. Klemm II, 166. Vollmer 1241. Andreé, Todtengebräuche 227 ff. Catlin 258 ff. — 7) Klemm II, 310.

umherschwärmen [1]), oder daß die Seelen jenseits zum zweiten mal sterben werden, welcher Tod dann dem Menschen für immer ein Ende mache [2]).

So haben wir einsehen können, wie einerseits unmittelbarer Naturdienst und andererseits Geisterverehrung des Fetischismus die beiden Grundbestandtheile ausmachen, aus denen die Religion der Rothhäute zusammengesetzt ist.

Verschmelzung des unmittelbaren Naturdienstes und des geisterhaften Fetischismus.

Beide Elemente der Religion der Rothhäute können nun allerdings bloß mechanisch neben einander und organisch geschieden vorkommen. Sie sind aber auch wiederum vielfach mit einander verschmolzen und durchdrungen. Dieß geschieht zunächst dadurch, daß allen göttlich verehrten Naturgegenständen ihre Geister gegeben sind; alles Einzelne sowohl als die Gattung hat seine Manitus [3]). In Allem, was sich regt und was durch die Natur hervorgebracht wird, ist eine verborgene Kraft und ein lebendiges Wesen. Diesen Geistern ist die Herrschaft über die Elemente gegeben [4]). Bäume und Wälder haben ihre Schutzgeister, nicht weniger die Meere, Seen, Flüsse, Bäche, Quellen, und besonders die gewaltigen Wasserfälle dasiger Gegenden. Das Nordlicht ist, wie auf den schottländischen Inseln [5]) und bei den Grönländern [6]), eine Gesellschaft tanzender Geister, die Milchstraße ist der Pfad der Geister, und der Regenbogen ist ein

1) Hennepin II, 93. Loskiel 49.

2) Benj. Const. I, 289., nach Meiners, Geschichte der Meinungen roher Völker über die Natur der Seele. Götttg. Magaz. II, 744.

3) Meiners, kr. Gesch. I, 144. 172. Loskiel bei Heckenwelder 364 ff. — 4) Bromme, Nord-Amer. 229.

5) Göze, Natur, Menschenleben u. s. w. I, 274. In Sibirien glaubt man, es zöge eine Bande toller und rasender Geister vorüber. Ebendas. 275. — 6) Lindemann V, 125.

die Sonne begleitender Geist [1]). Auch die Thiere haben ihre Geister [2]). Dergleichen Geister, sowohl von Himmelsgegenständen als von Thieren, werden von den Menschen zu Schutzgeistern erwählt. Es gibt welche, denen die Sonne, andere, denen der Mond Schutzgeist ist [3]). Noch häufiger wird ein Thier Schutzgeist eines Menschen [4]), so daß man sogar die Thiere im Leibe zu haben glaubt [5]). Mögen nun auch vielleicht von allen Fetischdienern am meisten die Rothhäute zwischen den Manitus und ihren Gegenständen unterscheiden [6]), das hellere oder dunklere Bewußtseyn führt nicht zur Annahme einer wesentlich andern Religionsstufe. Daß die Religion hier immer Naturreligion sey, sieht man daraus, daß die Naturgegenstände selbst verehrt werden, und daß die Begriffe ihrer Geister aus ihnen abgezogen sind.

Die Verschmelzung des unmittelbaren Naturdienstes mit dem Geisterglauben zeigt sich sehr bestimmt in der Verehrung der zwölf obersten Manitus bei den Stämmen der Leni-Lenape. In einem großen Gebäude, gewöhnlich in ihrem Versammlungs- oder Rathhause werden in der Mitte zwölf Stangen oder Stäbe in einem Kreise aufgestellt, jeder von anderm Holze. Oben werden sie verbunden und mit Decken behangen. In diesen Kreis werden nun zwölf glühend heiße Steine gerollt, die eben so vielen Manitus geweiht sind, der größte Stein dem Walsit-Manitu, dem großen Geist im Himmel, die folgenden den Manitus der Sonne oder des Tages, des Mondes, der Erde, des Feuers, des Wassers, des Hauses, des Mais und den Manitus der

1) Wied II, 152.
2) Bromme, Nord-Amer. 229. Benj. Const. I, 239. und die Andern. — 3) Loskiel 53.
4) Huitzilopochtli 13. 14., nach Loskiel 53. Vgl. noch Long 128 ff. Meiners, kr. Gesch. I, 156. Bromme, N.-A. 229. 231. 414. 416.
5) Wied II, 190. 270.
6) Meiners, kr. Gesch. I, 144. Vgl. Carver 325.

vier Himmelsgegenden [1]). Auf eine ähnliche Erscheinung stoßen wir bei einem Feste, das dem Manitu des Feuers zu Ehren gehalten wird. Man steckt hier ebenfalls zwölf Stangen, jede von anderer Holzart, im Kreise in den Boden, verbindet sie oben, deckt sie mit Decken, heizt diesen sogenannten Schwitzofen mit zwölf Steinen, zwölf Männer kriechen hinein, und zwölf Pfeifen Tabak werden als Opfer auf die Steine geschüttet. Auch hier stellen die zwölf Steine eben so viele Manitus dar, welche dem des Feuers beigegeben sind, Manitus theils von Thieren, theils von Gewächsen [2]). Es sind also hier wie dort Manitus von sichtbaren Naturgegenständen, die mit denselben zu einem Begriff zusammengeschmolzen sind. Wohl zu beachten ist aber hier die Gruppirung von zwölf zusammengehörigen und mit einander in einer Cultushandlung verehrten Götter. Es finden sich bekanntlich solche zwölf gruppirte Götter bei vielen alten Völkern unserer östlichen Halbkugel. Wir stoßen auf sie bei den Griechen in Attika, Thessalien, Olympia, Achaja, Kleinasien [3]); in Italien bei den Etruskern, Sabinern, Mamertinern, Römern [4]); — dann bei den Aegyptiern. Bei den Skandinaviern sind die zwölf Asengötter hieher zu zählen, und als Absenker derselben die zwölf Gefährten des Sonnenhelden Siegfried, die zwölf Dienstmannen des Wolfdietrich, die zwölf Paladine Karl's des Großen, die Mitstreiter und Genossen seiner Tafelrunde. Aber auch im Osten

1) Loskiel III, 565 ff. Bromme, N.-Amer. 231.
2) Loskiel I, 55., bei Heckenwelder 365. Zwölf Indianer tanzen auch den Stiertanz. Catlin 121. 122.
3) Gerhard über die zwölf Götter Griechenlands, in Abhandl. der berliner Akademie 1840. S. 383 ff. Preller, das Zwölfgöttersystem, in den Verhandlungen der neunten Versammlung deutscher Philologen 1846. S. 48 ff., nebst den Bemerkungen von Gerhard, Bergk und Walz ebendas. August Jakob, über griechische Mythologie. 1848. S. 20 ff.
4) Hartung, Religion der Römer II, 4 ff. Gerhard a. a. O. 1845. S. 519. 584.

Asiens finden wir bei den Japanesen zwölf obere Götter [1]. Man hat nun darüber gestritten, ob die Zwölfzahl kalendarische Bedeutung habe und sich auf die zwölf Monate oder auch die zwölf Zeichen des Thierkreises bezöge, oder ob sie mit der Abtheilung so vieler Völker in zwölf Stämme in Verbindung stehe. Mir scheint das Eine so wenig das Andere auszuschließen, daß vielmehr das Eine eine Folge des Andern ist. Die Beziehung auf die zwölf Monate aber ist das Ursprüngliche, wofür schon der Umstand spricht, daß gerade die Zwölfzahl, nicht aber dieselben Götter, fixirt ist. Freilich sind die Monatsnamen nicht mit den Namen der zwölf Götter übereinstimmend. Doch hat sich in der einen Hälfte der lateinischen Monatsnamen die Beziehung auf obere Götter erhalten. Diese Deutung der zwölf Götter ist auch die des Vaters der Geschichte [2]. Bei den zwölf Göttern der Rothhäute bin ich um so unbedenklicher dieser Ansicht, da die verschiedenen Stämme derselben zwölf Monate haben [3], sich aber noch nirgends Genossenschaften von zwölf Völkerstämmen gebildet hatten, auch keine Stämme mit bloß Einem Nationalgott gefunden werden, die dann mit Vereinigung ihrer Stammgottheiten jene Gruppe von zwölf Stammgottheiten hätten zu Stande bringen können. Allerdings haben auch hier die Namen der zwölf Monate keine Aehnlichkeit mit Götternamen, sondern bezeichnen das Erscheinen der Landesproducte und die Natur der Jahreszeiten. Aber noch weniger entsprechen irgendwo die Namen der zwölf Stämme den Namen der zwölf Götter. Hingegen haben auch die Azteken dreizehn oberste Götter [4] mit kalendarischer Bedeutung, indem diese Zahl dem bei ihnen so wichtigen Viertel ihres Säculums entspricht, der einen bestimmten, markirten Abschnitt, einen Cyklus von dreizehn Jahren bil-

1) Dupuis, Origine etc. I, 169.
2) Herod. II, 82. Dupuis I, 166 ff.
3) Klemm II, 193. Wied II, 191. — 4) Clavigero I, 345.

det [1]). Von einer Eidgenossenschaft von dreizehn Stämmen ist aber auch hier nirgends die Rede. Die Hauptsache ist für uns immer darein zu setzen, daß in diesem Zwölfgöttersystem der Rothhäute eine bestimmte Tendenz sich zeigt, die auch in manchen andern Erscheinungen sichtbar wird, zu einer höhern Religionsstufe überzuschreiten, wozu aber die Grundlagen in dem unmittelbaren Naturdienst und der Geisterverehrung und ihrer Verschmelzung zu sehen sind.

Der Bilderdienst und der Anthropomorphismus.

Noch bleibt ein wichtiges Element des Polytheismus der Rothhäute übrig, aus dem derselbe recht eigentlich sichtbar wird, ich meine den Bilderdienst. Wir haben oben die Ansicht derer dargestellt, welche die indianischen Wilden Nordamerika's zu Monotheisten machen. Alle diese lassen sie keine Götzenbilder verehren. Allerdings verehren sie häufig nach der einen Seite ihres Polytheismus die Gegenstände der Natur unmittelbar, fallen vor der Sonne nieder, vor dem Wasserfall, vor jedem Naturgegenstande, der ihr religiöses Gefühl erregt, und bringen ihm das Opfer dar. Nichtsdestoweniger sind die Götzenbilder allgemein unter ihnen verbreitet, stehen auch mit ihren Geistern und überhaupt mit ihrem Fetischismus im genauesten Zusammenhange. Findet man aber bei ihnen weniger große Bilder, so darf man aus diesem Umstande, der so gerne bei den Fetischdienern vorkommt, nicht auf die Abwesenheit der Idololatrie schließen. Denn überall hat der Fetischdiener seine kleinen, sichtbaren, leicht tragbaren Fetische. Werden auch die Geister selber häufig gestaltlos gedacht, so ist doch ihr Erscheinen, ihre Offenbarung an gewisse Gegenstände und Zeichen, an eine sinnliche Form gebunden, in der sie wohnen, Thiere, Thiertheile,

1) A. Humboldt, Monum. p. 180.

Steine, Bäume, Messer und alles Mögliche [1]). Daß die Bilder nicht immer künstliche sind, sondern häufig natürliche, das kann das Wesen der Idololatrie nicht ändern. Daher denn der Wilde neben einer Menge Kleinigkeiten, die er als Fetische, Amulette, Medicinsachen bei sich führt oder in seiner Hütte aufbewahrt, selbst Sonne oder Mond oder irgend ein Thier als Schutzgeist betrachtet.

Auch hier finden wir starke Neigungen zum Anthropomorphismus. So bewohnen die bösen Geister als Riesen wüste Inseln, die guten stellt man sich unter den schönsten Menschengestalten vor [2]). Daher denn auch die sichtbare Darstellung zur menschlichen Gestalt greift. Namentlich wurden die Geister in Virginien als menschliche Figuren dargestellt, bunt bemalt, sitzend, mit einem Schurze bekleidet. Am häufigsten kommt ein bloßer, aus Holz geschnitzter Menschenkopf als Fetisch vor [3]).

Die vielen Götter sind nicht bloße sinnliche Formen, unter denen der alleinige große Geist verehrt wird.

Dieß sind die hauptsächlichsten Grundzüge des Polytheismus der Rothhäute, aus denen deutlich hervorgeht, daß hier von einem Monotheismus schon ihretwegen keine Rede seyn kann. Zwar behaupten Viele, daß bei dieser Verehrung der vielerlei Geister und Naturgegenstände nichts als die reine Anbetung des großen Geistes als eines geistigen Gottes gemeint sey. Selbst dieser oder jener Indianer will nicht zugeben, daß er die Geister an und für sich anbete, sondern daß er in denselben Gott verehre [4]). Allein schon aus dem bisher betrachteten Polytheismus, der die Geister als viele

1) Meiners, kr. Gesch. I, 173. Picard 113.
2) Meiners, kr. Gesch. I, 403. Carver 322. Robertson I, 447., nach Charlev u. Colden.
3) Loskiel 52., bei Heckenwelder 364. De Laet, N. O. 92. Picard 111 ff. — 4) Loskiel bei Heckenwelder, S. 364.

faßt, als viele benennt und die einzelnen im Gegensatz zu einander stellt, geht hervor, daß der Grund jener Behauptung fremdem, europäischem Einfluß zuzuschreiben ist und den Rothhäuten von Haus aus nicht angehört. Darum wird auch jene Behauptung den Gebildeten unter ihnen zugeschrieben, und als solche kommen natürlich den Europäern gewöhnlich diejenigen vor, auf die europäische Ansichten und Vorstellungen bereits Einfluß ausgeübt haben.

Allerdings beruht auch die heidnische Gottesverehrung in ihrem letzten Grunde auf einer wirklichen Offenbarung des allein wirklichen und wirkenden einzigen Gottes. Sonst wäre sie keine Religion, sondern ein reiner Wahn ohne Grund, Fratzen ohne wissenschaftliche Bedeutung. Nicht die bewußte Ueberlegung hat den Menschen durch Schlüsse aus dem Sichtbaren auf das Unsichtbare zur Anerkennung einer göttlichen Kraft gebracht. Aus Sinnlichem kann, wie schon Kant überzeugend nachgewiesen hat, nicht Uebersinnliches erschlossen werden. Sondern die Seele nimmt jene sich offenbarende und überall thätige Macht wirklich wahr, die Vernunft vernimmt sie unmittelbar. Diese Macht ist an sich überall dieselbe; es offenbart sich in der Natur und in der menschlichen Seele keine andere höhere Kraft, als die des alleinigen Gottes. Und auch die menschliche vernehmende Kraft ist bei allen Menschen dieselbe Vernunft. Aber bei den Polytheisten ist einerseits die Offenbarung selbst eine naturbefangene, die an den Mittelgliedern der Offenbarung, an den irdischen Gegenständen haften bleibt. Deßwegen ist sie in Vielheit gebrochen, wie das eine Sonnenlicht im Prisma gebrochen wird und sich in eine Vielheit von Farben spaltet, obschon es selber direct von der Sonne herstammt, selbst nichts Anderes als das Sonnenlicht ist. So ist die Vielheit nicht die Urquelle des Polytheismus und sein innerstes Wesen, sondern erst Folge; Urquelle und Wesen ist die Naturbefangenheit, daher diese Religionsweise mit Recht Naturreligion genannt wird. Andererseits ist aber auch die

menschliche vernehmende Kraft naturbefangen, unfrei, dem Traumleben verfallen, in welchem dunkle Gefühle und Wahrnehmungen des Göttlichen zu phantastischen Bildern sich gestalten. Es fehlt dem Bewußtseyn die sittliche Einheit des wachen Seelenzustandes. Und darum ist denn auch der Unterschied zwischen Naturreligion und Monotheismus kein bloß quantitativer, sondern ein specifischer.

Dasselbe Resultat, das sich über die Natur der Religion der Rothhäute aus ihrem allgemeinen polytheistischen Charakter ergab, wird nun noch seine Bestätigung aus der besondern Darstellung des großen Geistes erhalten. Es war aber unumgänglich nothwendig, wenn auch etwas weitläufig, zuerst Boden und Grundlage ins Auge zu fassen, auf welchen die Verehrung des großen Geistes fußt und sich bewegt.

Der große Geist wird unter verschiedenen Namen verehrt.

Wir führen uns zuerst die verschiedenen Namen des großen Geistes vor; denn der Name Manitutin oder Kitschi Manitu, großer Geist, gehört nicht allen Stämmen an, sondern scheint erst im Verlauf der Zeit mit immer mehr vorherrschend werdender Verehrung desselben die weitere Verbreitung erlangt zu haben. Wir wissen, daß die Geister überhaupt nur bei einigen Stämmen der Lenni-Lennape den Namen Manitus tragen, wenn auch, wie oben bemerkt wurde, dieser Name bis an die Seen gefunden wird. Die Mohikaner, Shawannos und Miamis, bei denen der große Geist schlechtweg Manedo, Geist, heißt [1]), sind ebenfalls Lenni-Lennape. Es ist daher nicht uninteressant, die andern Namen, wie sie mir in den verschiedenen von mir benutzten Werken vorkommen, zusammenzustellen. Allerdings ist von den wenigsten die Wortbedeutung bekannt, die natürlich ein nicht zu ver-

1) Wied II, 29.

achtender Leiter für die Aufhellung des Begriffs ist. Indessen kennen wir doch bei einer ziemlichen Anzahl den Sinn, der uns über das Wesen des Gottes einigermaßen zurechtweisen kann, und wo dieß nicht geht, so kann uns doch wenigstens die Masse der verschiedenen Namen klar machen, daß wir es hier mit vielen verschiedenen Nationalgöttern zu thun haben.

An die bereits angeführten Namen schließen sich noch die von Mungo Minnato und Wolsit Manitu an; Letzteres heißt der große Geist im Himmel; beide Namen finden sich bei den Leni-Lenape, ebenso der Name Wisi Manitto, wie der Leni-Lenape-Stamm der Shawannos, und Manitton, wie der der Chippewäer, Monaitowa, wie der der Miamis den großen Geist benennt. Sonst findet sich bei den Leni-Lenape noch der Name Hautantowit. Von den einzelnen Stämmen heißen den großen Geist die Algonkiner Atahon, den Schöpfer, die Minsis Pachtamawas, Gichtannettowit oder Ketannitowweet, Schöpfer, und Keeschellomeh, Schöpfer der Seele, die Mohikander Puchtammanwoas oder Pottawanwoos, also ähnlich wie die Minsis. Die Shawannos haben auch noch für den großen Geist den Namen Weshilliqua, die Miamis Kajehelanguá, der, welcher uns erschaffen hat. Der oberste Gott der Chaktawas oder Chokt ah ist Ischtohoollo-Aba, der der Moschkas oder Muskohge heißt Esteckee-ersa, der Virginier Okée.

Eben so verschieden sind die Namen des großen Geistes bei den Mingos oder Irokesen. Sehr verbreitet ist der Name Michabu; der Herrscher über alle guten Geister heißt Tharonhi oonagon, der den Himmel umarmt; der Schöpfer heißt Atahokan, der große Hase, oder Harakouannentakton, der die Sonne anbindet. Der Irokesengott Agriskowé ist zugleich Gott des Himmels, der Sonne und des Kriegs. Dasselbe findet statt mit dem Areskowi der Huronen. Die Nadowessier oder Dacotas, von den Franzosen Sioux genannt, beten als höchsten Gott den Wakon an, auch Wakon scheha oder

Tanga Wakon genannt, und dasselbe ist der Gott der Stein-Indianer Uakan-Tanga. Die Crows verehren den Omahank-Numakschi, den Herrn des Lebens, die Mandans den Maho penda.

Selbst die sogenannten fünf oder sechs Nationen, die Irokesen im engern Sinn, haben verschiedene Namen für den großen Geist. Allerdings ist der Rigoh der Mohawks, der Neeyooh der Oneidas, der Nioh der Onondagoes derselbe Name. Daneben finden wir aber bei den Irokesen noch die Namen Nossatuwoni und Otkon für den großen Geist, besonders noch am Lorenzstrom den des Atahanta, und bei den Onondagoes den des Hawonia oder Hawonio; bei den Tuscaroras den Namen Ye wanni yoh; im höhern Norden bei den Schwarzfüßen den Cristecoom, bei den Rikkarien den Te wa wooh teh. Bei dem westlichen Oregonvolk der Wakosch wird ferner unter dem Knautz der Schöpfer verehrt.

Schon aus den bloßen Namen geht nun zum Theil wenigstens der Begriff und das Wesen des großen Geistes hervor, indem sie die wesentlichsten Eigenschaften bezeichnen. Andere Attribute ergeben sich aus dem Cultus und Mythus. Wir gehen zunächst von den Namen aus und ziehen das Andere zur Erklärung derselben herbei.

Der große Geist ist der Schöpfer.

Diejenigen Namen, welche den schärfsten und bestimmtesten Begriff vom Wesen des großen Geistes geben, sind diejenigen, die ihn als Schöpfer bezeichnen. Denn diese bedeuten die Namen Atahon, Gichtannettowit, Kajchelongua, Knautzl, und ebenso Keeschellomeh, Schöpfer der Seelen. Ueberhaupt wird ziemlich allgemein der große Geist für den Schöpfer gehalten [1]).

Vielerlei Mythen stellen ihn auch als Schöpfer dar und an die Spitze der übrigen Götter. So schuf nach der An-

1) Picard 80. Klemm II, 155. Hoffmann a. a. O. 178. 188., nach Catlin.

sicht virginischer Stämme der Schöpfer zuerst andere Götter, die ihm bei der Schöpfung beistehen sollten [1]). Die Leni Lenape haben einen Schöpfungsmythus, nach welchem Manitu Kichton, der große Geist, der Schöpfer aller Dinge ist. Am Anfang schwamm er auf der Oberfläche des Meeres, dann schuf er die Erde aus einem Sandkorn. Mann und Weib bildete er zuerst aus einem Baumstamme. Als aber die frühern Menschen durch die große Fluth umgekommen waren, verwandelte er die Seethiere in Menschen und Landthiere [2]). Nach einer anderen Erzählung dieser Stämme sowohl als der Irokesen hielten sich die ersten Menschen zuerst unter der Erde auf, sey es als Menschen, sey es als Thiere [3]). Ueberhaupt betrachten die meisten Indianer die Erde als ihre gemeinschaftliche Mutter und nennen sich daher Erdgeborne [4]). Nach andern Sagen war dagegen die ursprüngliche Heimat der Himmel [5]). Mit den gewöhnlichen Ansichten der Delawaren über die Schöpfung, namentlich der Menschen, stimmen die Mingos der Hauptsache nach überein, modificiren aber dieselben auf ihre Weise. So lassen die Irokesen den großen Geist zwei Bilder von Thon durch den Hauch seines Mundes beleben. Das erstere erhielt den Namen erster Mensch, das andere Gefährtin [6]). Dieselbe Sage finden wir auch bei dem Mingostamm der Onondagoes [7]). Nach der Ansicht der Virginier dagegen war das Weib zuerst geschaffen [8]). Aehnlich lassen die Bewohner der obern Gegenden des Lorenzstromes und des Missisippi ein Weib zuerst auf der Erde seyn [9]). Nach den Wakosch schuf ebenfalls der Schöpfer

---

1) Picard 115.
2) Magazin d. Litterat. u. s. w. 1842. 398, 2., nach D. Wiener.
3) Klemm II, 159. Bromme, Reisen III, 258. Catlin 131.
4) Bromme, Nord-Amer. 227. Heckenwelder 429. Volney, deutsch, II, 438. Vgl. Prescott, Peru, deutsch. Bd. I, 68. N. 1. — 5) Klemm II, 160. — 6) Bromme, N.-Am. 227.
7) Klemm II, 159. — 8) De Laet, N. O. 92.
9) Hennepin II, 90. 91.

Knauhl zuerst das Weib, aus ihrer Nase rann eine Feuchtigkeit auf die Erde, aus der sich der erste Mann entwickelte, der ihr Gatte wurde [1]).

Als Schöpfer des Menschen ist der große Geist auch der Schöpfer der Seele und des Geistes, Keeschellomeh, wie ihn der Delawarenstamm Minsi oder Wolf nennt [2]). Auf eigene Weise stellen sich die Irokesen die Schöpfung des Mais, Reis und Tabaks vor. Der große Geist Rassaniwoni stieg aus den Wolken auf die Erde hinab, spuckte nach den vier Weltgegenden und so entstanden diese Pflanzen [3]). Unter den Mingos ist der Glaube sehr verbreitet, daß sie von den Thieren abstammen, daß aber ihr Gott Michapu vor Allem den Himmel erschaffen habe, dann die Thiere, welche aber auf einer großen Brücke vor Hunger umgekommen wären, wenn nicht Michapu, der im Himmel thronte, den Gott des Wassers, Michinisi, um etwas Erde gebeten hätte für seine Geschöpfe. Als nun aber dieser nicht willfahrte, sandte Michapu nach einander den Biber, die Fischotter, die Ratte, um aus der Tiefe des Meeres Erde zu holen; letztere brachte ein Sandkorn, welches Michapu zu einem Berge umgestaltete. Der Fuchs erhielt darauf den Auftrag, um den Berg herumzulaufen, um denselben zu vergrößern. Als nun bald darauf die Thiere unter einander in Uneinigkeit geriethen, vernichtete sie der Schöpfer und schuf Menschen, denen er die Herrschaft über die Thiere gab [4]). Man sieht, wie auch diese Polytheisten so wenig als andere eine Vorstellung haben von einer Schöpfung aus Nichts; überall liegt bereits ein Stoff vor, aus dem geschaffen wurde, Wasser, ein Sandkorn, Grund. Einige Stämme in Florida sollen sogar noch bestimmter zwischen dem Schöpfer und dem

---

1) Braunschweig a. a. O. S. 18.
2) Strahlheim 457. 458. — 3) Bromme, N.-Am. 227.
4) Picard 81. Vollmer. Bei Hennepin II, 236. heißt er Micaboche und bedeckt die Erde mit Wasser.

Urstoff, aus dem die Schöpfung geschaffen wurde, unterschieden haben [1]). Auch entspricht es der Bildungsstufe der Rothhäute, daß sie nicht von der Schöpfung der Welt oder der Erde als Gesammtkörper reden, sondern von der Erde als festem Lande im Gegensatz zum Wasser.

Wie in diesen Mythen der große Geist als Schöpfer aufgefaßt wird, so wird in ihm überhaupt der Schöpfer gesehen. Bei den Stämmen westlich vom Missisippi ist Wakonda Schöpfer und Erhalter der Dinge [2]), den Floridavölkern der große Geist [3]), in Virginien Okée [4]), bei den Irokesen Otkon [5]), am Lorenzstrom Atahauta [6]), und so in ganz Kanada [7]). Den Mandans [8]) und Steinindianern [9]) ist der Herr des Lebens, wie der große Geist oft heißt, der Schöpfer. Daß bei den Wakosch auf der Westküste Nordamerika's Knautzl der Schöpfer sey [10]), ist schon bemerkt worden. Auch den Californiern schuf der große Herr im Himmel den Himmel und die Erde [11]).

Der große Geist ist der Schöpfer, inwiefern er der Sonnengott ist.

Der große Geist ist also Schöpfer der Welt. Hier drängt sich uns nun die Frage auf: Wie paßt die Idee eines Schöpfers zu dieser Art von Polytheismus, wie er bei den Rothhäuten stattfindet? Wie stimmt sie namentlich mit dem Fetischismus zusammen, der sich bloß an die einzelnen Naturgegenstände, an die einzelnen Naturerscheinungen und

1) Benj. Constant I, 244. — 2) Berghaus, Erdball I, 281.
3) De Laet, N.O. 92. B. Const. a. a. O. Strahlheim 454.
4) De Laet, N. O. 50. 75. 84. Picard 80.
5) Hennepin II, 89. Picard 80. Bromme, N.-Am. 227.
6) Hennepin a. a. O. Picard a. a. O.
7) Picard 82. Charlevoix a. a. O. 235. Lindemann I, 20. III, 177. — 8) Wied II, 149. — 9) Wied I, 445.
10) Klemm II, 154. Bromme, N.-Am. 467 ff.
11) Geschichte von Californien. Adelung S. 67.

Seelenkräfte als einzelne hält, und dem die Idee der Einheit eines Ganzen fremd ist, der also nichts weiß von Natur und Universum, von Welt und ihrer Schöpfung? Es geht nicht bloß aus der Idee des Fetischismus hervor, sondern eine Menge Berichte bestätigen es, daß die chaotische und phantastische Auffassung natürlicher und religiöser Dinge, wie sie den Wilden und dem Fetischismus eigen ist, weder Schöpfung noch Schöpfer kennt. Daher bemerkt auch Hegel von dieser Religionsstufe, die er am reinsten bei den Eskimo, also im nördlichsten Amerika findet, daß der Mensch hier noch keine theoretische Frage macht: Wer hat das gemacht? u. s. w. Diese Scheidung der Gegenstände in sich, in eine zufällige und wesentliche Seite, in eine ursächliche und in die Seite eines bloß Gesetzten, einer Wirkung, sey für ihn noch nicht vorhanden [1]). Und so bemerkt aus demselben Grunde Stuhr, ein feiner Kenner heidnischer Denkart, daß die Idee des Schöpfers und obersten Gottes bei den heidnischen sibirischen Völkerschaften sich mit diesem nordischen Geisterdienste nicht vertrage und daher anzunehmen sey, daß diese Idee von Christen oder Mahomedanern dorthin gekommen sey [2]). Was nun diese sibirischen Völkerstämme betrifft, so kann ich es hier unentschieden lassen, ob nicht diese Möglichkeit fremden Einflusses zu eng gefaßt sey; aber wahrscheinlich scheint es mir. Wenigstens muß zu den nordamerikanischen Wilden anderswoher die Idee des Schöpfers gekommen seyn, als von den Christen, denn sonst wäre bei ihnen dieselbe weder so alt, noch so verbreitet, noch, wie wir schon gesehen haben und noch weiter sehen werden, so durch und durch unchristlich, heidnisch, naturbefangen und phantastisch, wie sie wirklich ist. Gehört nun aber der Glaube an den großen Geist als Schöpfer nicht dem Fetischismus

1) Hegel's sämmtliche Werke. Bd. XI. S. 220.
2) Stuhr, Religionen des Orients, S. 244. Vgl. Görres, asiatische Mythengeschichte, S. 54 ff.

und dem nordischen Elemente an, wie denn auch wirklich ganz nördliche Stämme der Rothhäute nichts von einem Schöpfer und einer Schöpfung wissen [1]), — ist andererseits dieser Glaube dennoch inländisch, welchem andern Religionselement könnte er noch zugeschrieben werden, als demjenigen, das einzig noch neben dem Fetischismus dasteht und sich zum Theil mit ihm verschmolz, eben jenem südlichen Naturdienst, an dessen Spitze die Verehrung der Sonne stand, jener Religionsstufe, die einem gebildetern, Ackerbau treibenden Volke angehörte, und aus dessen Vorstellungsweise auch die Idee des obersten Gottes als Schöpfers, wie so viele andere Religionsbestandtheile, wie wir gesehen haben, in den Glauben der Rothhäute überging? Nur da kann ja die Idee eines Schöpfers zu einigem Bewußtseyn kommen, wo bei geregeltem Leben die Natur als Ein Ganzes, als eine Schöpfung aufgefaßt wird, welche alljährlich durch die Wirkung der Sonne oder des Himmels zu neuem Leben hervorgeht. Diesen kosmologischen Verlauf dachte man sich aber auch kosmogonisch wirkend, und so wurde der Sonnen- oder Himmelsgott auch zum Schöpfer. Daher ist bei den Hindus der Sonnengott Brama zugleich der Demiurg. In Peru ist ebenfalls der Sonnengott der Schöpfer. Jener oberste Gott sibirischer Völkerschaften wohnt nicht bloß im Himmel oder in der Sonne, sondern man hält die Sonne selbst für diesen Geist [2]), und beim großen Frühlingsfeste wird die Herabkunft des Sonnengottes gefeiert [3]). Eben darum ist eher anzunehmen, daß diese Völker nicht durch den Einfluß des Christenthums oder des Mahomedanismus die Verehrung ihres obersten Gottes erhalten haben, sondern von einem heidnischen Volke Mittelasiens, das einem unmittelbaren Naturdienste, namentlich dem Sonnendienste, ergeben war. Bei

---

1) Hennepin II, 285. Richardson bei Franklin a. a. O. S. 79. u. a. m. — 2) Stuhr a. a. O. Görres a. a. O. 3) Görres S. 55.

den Rothhäuten liegt dieser Gang der Dinge auf der Hand. Wir haben gesehen, wie weit verbreitet der Sonnendienst unter ihnen ist. Aber von ihnen selbst wird ihr großer Geist als Sonnengott aufgefaßt. Das geht schon aus einigen Namen hervor, wie denn Harakouannentakton denjenigen bezeichnet, der die Sonne anbindet, und der Huronen Areskowi, der Irokesen Agriskove sind Sonnengötter [1]). Allerdings unterscheiden Andere zwischen dem Sonnengott und dem großen Geist [2]). Bei den Delawaren ist der Gott des Himmels der oberste Gott, die Sonne der zweite [3]). Ja sogar verehrt der Lenapestamm der Chippewäer zwar den großen Geist Manedo, aber weder Sonne, noch Mond [4]). Wenn nun so allerdings bei manchen Leni Lenape der große Geist weniger als Sonnengott verehrt wird, so machen auf jeden Fall die Floridavölker, die Apalachiten, Natschez u. s. w. davon eine bedeutende Ausnahme. Aber auch bei andern Leni Lenape, wie bei den Creeks, wurde der große Geist als Sonne verehrt [5]), und wieder bei andern Leni Lenape werden am Feste des Kitschi Manitu die Friedenspfeifen der Sonne zu Ehren angezündet [6]), und die Weiber bieten beim Sonnenaufgang der Sonne ihre Kinder dar. Noch allgemeiner finden wir indessen allerdings den großen Geist als Sonnengott verehrt bei den Mingostämmen. Der Herr des Lebens, oder der Alte, der nie stirbt, wie sie häufig den großen Geist nennen [7]), ist entweder die Sonne selbst, wie bei den Mandans, Mönitarris, Schwarzfußin-

1) Lafiteau in der Geschichte von Amerika, von Baumgarten, S. 64. 65. Strahlheim 459.

2) Loskiel bei Heckenwelder 368. 367. Strahlheim 459. 460. — 3) Loskiel a. a. O.

4) Wied II, 29.

5) Bertram, voyage dans les parties au sud de l'Amérique septemtrionale. T. II. p. 316. — 6) Picard 85.

7) Klemm II, 178. Vgl. unten.

dianern [1]), oder, was dasselbe sagen will, der Herr des Lebens hat seinen Sitz in der Sonne [2]). Auch die Nadowessier halten die Sonne für den Schöpfer, opfern ihr das Beste von der Jagd, den ersten Rauch der Pfeife und beten zu ihr beim Sonnenaufgang [3]).

Der große Geist ist auch der Schöpfer als Himmelsgott.

Wenn bei manchen Rothhäuten, namentlich Delawarenstämmen, wie wir gesehen haben, der Gott des Himmels statt des Sonnengottes der große Geist und Schöpfer ist, so ändert dieß die Natur der Sache nicht. Denn es ist hier, wie dort, dieselbe frühlingbringende, fruchtreifende, menschenerquickende Naturkraft verehrt, die das Leben des Ackerbauers bestimmt, von der er alle Jahre sein Leben abhängig sieht, mithin auch die Schöpfung im Großen. Wie daher häufig in Sibirien der oberste und allgemeine Gott Himmel und Sonne zugleich ist [4]), so vereinigt nicht minder der Irokesen großer Geist Agriskoué und der Huronen Areskowi beide Begriffe von Himmel und Sonne in sich [5]). Sonst aber wird der große Geist öfters bloß als der Himmelsgott verehrt. So ist bei den Mingos Michapu Gott des Himmels [6]); daher nennen sie den großen Geist auch Tharonhiouagon, er befestigt den Himmel von allen Seiten [7]), — der Huronen Oki soll ebenfalls der Gott des Himmels seyn [8]), — und bei den Irokesen und Huronen bezeichnet Garonchia den Himmel und den Herrn des Himmels. Sie

1) Picard 78. nach la Poterie, S. 101. nach la Hontan. Wied I, 397. 418. 584. II, 150. 169. 172. 187. Klemm II, 164. 178.
2) Wied II, 150. 159. 172. 173. 181.
3) Hennepin 225. 226. — 4) Stuhr a. a. O. 244.
5) Strahlheim 459. — 6) Picard 81.
7) Lafiteau, in der Geschichte Amerika's, S. 64.
8) Hazart 435. a. Vgl. oben.

rufen ihn an: Garonchiate, der du der Himmel bist [1]). Den Leni-Lenape aber ist Walsit Manitu der große Geist im Himmel [2]), und ein Stamm der Algonkiner ruft den Schöpfer des Himmels als oberste Gottheit an [3]). So wohnt auch der Kiwasa der Virginier im Himmel [4]). Der früher erwähnte Andouagni der Kanadier, der größer als Sonne, Mond und Sterne ist, wird ebenfalls der Himmelsgott seyn. Bei den Californiern ist der Schöpfer, der Himmel und Erde schuf, der große Geist im Himmel, der der Himmel selber ist [5]).

Es werden nun allerdings außer Sonne und Himmel auch noch andere Naturgegenstände genannt, in denen der große Geist seine Wohnung hat, so namentlich Wasserfälle [6]). Doch ist diese Erweiterung des Begriffes vom großen Geiste wohl ein Product der jüngern Entwickelung dieser Idee. Die ältere Ansicht sieht im Wasserfall bloß einen Geist des Wasserfalls [7]). Hingegen werden wir gleich sehen, daß nach alten, echt indianischen Vorstellungen der große Geist vielfach in diesem oder jenem Thiere seinen Aufenthalt hat und als solches Thier gedacht wird. Vorher müssen nur noch einige Seiten dieses Gottes berührt werden, die sich an den Begriff des Sonnen- und Himmelsgottes anschließen.

Der große Geist ist der Herr des Lebens.

Wird nun der große Geist und Schöpfer als Sonnengott oder als Himmelsgott oder unter einer andern Hülle gedacht, immerhin ist er der Herr des Lebens, eine Bezeichnung, die ihm sehr allgemein gegeben wird [8]), bei den Mingos, den Leni-Lenape,

1) Lafiteau a. a. O. S. 64. — 2) Siehe oben S. 837.
3) Hazart 485. a. — 4) Picard 113. 114.
5) Geschichte von Californien, von Adelung, S. 67. Vgl. 68. 69.
6) Carver 47. — 7) Hennepin, deutsch, I, 293. II, 104. 105.
8) Long 139. Heckenwelder 126.

den westlichen Völkern. Als Schöpfer war er ja Herr des Lebens, als er bei der Schöpfung den Geschöpfen das Daseyn und Leben gab. Dieser Charakter muß ihm auch fortwährend seit der Schöpfung verbleiben, daß er über das Leben Herrschaft übt. Und wirklich geht ja alljährlich von der Sonne oder vom Himmel Leben aus über die gesammte Natur.

Wir haben schon vernommen, daß den Mingos die Sonne Herr des Lebens ist, oder daß der Herr des Lebens seinen Wohnsitz in der Sonne habe. So ist namentlich den Assiniboins der Schöpfer der Herr des Lebens [1]). Die Crows nennen den großen Geist Omahank-Numakschi, was wiederum Herr des Lebens heißt [2]). Viele Mingostämme bezeichnen auf folgende Weise in ihrer Geberdensprache den großen Geist als den Herrn des Lebens: man bläst in die Hand, zeigt mit dem ausgestreckten Zeigefinger in die Höhe, indem man die geschlossene Faust hin und her bewegt, kehrt sie dann nach der Erde um und fährt damit nach der Erde hinab [3]), — eine sehr verständliche sinnliche Darstellung der Wirksamkeit eines Geistes von oben hier auf dieser Erde. Unter den Lenape nennen ebenfalls die Krihs oder Knistinoer den großen Geist den Herrn des Lebens [4]). Die Chippewäer singen an ihrem Hundefest: „Der Herr des Lebens gibt Muth! Es ist wahr, alle Indianer wissen es, daß er uns liebt, und wir übergeben ihm nun unsern Vater, damit er sich verjüngt fühle in einem andern Lande und im Stande sey zu jagen!" Darauf gibt der älteste Sohn dem lebensmüden Vater mit dem Tomahawk den Todesstreich [5]). Als Herrn des Lebens bezeichnet den großen Geist gewissermaßen auch der californische Stamm der Cochimier, indem sie ihn nennen: der, der da lebt [6]).

1) Wied I, 445. — 2) Wied I, 397. — 3) Wied II, 647.
4) Strahlheim 450.
5) Long bei Heckenwelder 279. Vgl. 513.
6) Geschichte von Californien, von Adelung, S. 69.

Der große Geist ist der Kriegsgott und wird mit Menschenopfern verehrt.

Daß derjenige Gott, dem die Hauptleitung der Natur im Großen zugeschrieben wird, sei es nun der Gott des Himmels, wie Zeus und Huitzilopochtli, oder der Sonnengott, wie Odin, auch zugleich zum National- und namentlich Kriegsgott werde, habe ich schon an einem andern Orte nachgewiesen [1]). Dem früher Bemerkten füge ich hier noch bei, daß auch der ätherische Kriegsgott der Celten, Hu-Apollo, dem Siege des Frühlings zu Ehren seine Menschenopfer hatte [2]).

Auch den Rothhäuten ist der große Geist der Kriegsgott, und diese Stellung kommt ihm nur insofern zu, daß er der oberste Naturgott ist. Daß ihm der auserlesenste Theil der Kriegsbeute zufiel, ist schon bemerkt worden [3]). Bei den Irokesen und Huronen sind geradezu die Begriffe des Himmels-, Sonnen- und Kriegsgottes in den Wörtern Agriskove, Agresbur und Areskove vereinigt [4]). Die Irokesen sind überzeugt, daß dieser Gott bei allen ihren Schlachten zusieht [5]). Mit dem Feldgeschrei Agriskove stürzen sie sich in die Schlacht [6]). Die Huronen oder Wyandots rufen ihn vor Beginn des Kampfes mit folgendem Gesang an: „Jetzt gehe ich an ein freudenvolles Geschäft, o Gott, habe Mitleiden mit mir, und laß mich Glück auf meinem Wege antreffen; verleihe, daß es mir gelingen möge!" [7]). Aehnlich lautet der Schlachtgesang der Leni-Lenape an den großen Geist: „O du großer Geist dort oben! habe Mitleid mit meinen Kindern und meinem Weibe! Verhüte, daß sie

1) Huitzilopochtli S. 39.
2) Eckermann, Mythologie. Bd. III, 2. 161. 163.
3) Oben S. 307.
4) Geschichte von Amerika, nach Lafiteau, S. 98. Stradtheim 459. Vollmer.
5) Lindemann I, 20., nach Le Beau, Reisen nach Nordamerika.
6) Vollmer. — 7) Klemm II, 182.

meinetwegen trauern! Laß es mir in diesem Unternehmen gelingen, daß ich meinen Feind erschlagen möge und die Siegeszeichen heim bringe! Behüte mein Leben, ich will dir ein Opfer bringen!" u. s. w. [1]). Wenn die Kanadier in den Krieg zogen, blickten sie die Sonne an, und der Häuptling richtete sein Gebet an den großen Geist [2]). Die Floridaner beteten ebenfalls vor Beginn des Kriegs zur Sonne [3]). An den großen Geist richtet endlich auch der kriegsgefangene Delaware sein Sterbekriegslied, wenn er den gewissen Martern standhaft entgegengeht: „Herr des Lebens! Sieh mich wohl an als einen Krieger, ich habe meinen Leib weggeworfen gegen den bösen Geist!" [4]).

Als Kriegsgott erhielt der große Geist Menschenopfer. Er ist Sonnengott, und wir haben gesehen, daß in Florida der Sonne Menschenopfer gebracht wurden. Er ist ein Geist, und zur Sühnung der Geister der Todten sind die marterollen Tödtungen der Kriegsgefangenen bei den Rothhäuten nichts Anderes als Menschenopfer. Stellen wir diese Thatsachen mit dem Umstande zusammen, daß dem großen Geiste ein bedeutender Theil der Kriegsbeute zufiel, so wird es uns nicht mehr auffallen, wenn auch ihm Kriegsgefangene geopfert wurden. Und so war es in der That bei den Irokesen, welche bei ihren Menschenopfern zu beten pflegten: „Dir, o Geist Arieskoi, schlachten wir dieses Opfer, damit du von dessen Fleisch gespeiset und dadurch bewogen werdest, uns fernerhin gegen unsere Feinde Glück und Sieg zu schenken" [5]). Aehnliches wird von den Huronen berichtet, welche glauben, daß die Marter des Gefangenen von ihrem

1) Heckenwelder 365. Klemm II, 182. Benj. Constant I, 270. — 2) Picard 101. nach la Hontan u. 102. nach Hennepin und la Poterie.
3) Charlevoix, deutsch, S. 81.
4) Long bei Heckenwelder 380.
5) Hazart 478., nach Isaak Jogues.

Kriegsgott Areskouy mit Wohlgefallen angesehen würde [1]). Daß aber im Ganzen die Menschenopfer für den großen Geist in den Hintergrund treten, hat darin seinen Grund, daß dieselben, wie wir gesehen haben, in dem Todtendienst ihren eigentlichen Culminationspunct hatten.

Aber aus dem Gebete der Irokesen, das sie bei ihren Menschenopfern an ihren Kriegsgott richten (damit du von dessen Fleisch gespeiset werdest), ist ihr Glaube zu ersehen, derselbe werde von dem Fleische derselben gespeiset. Aehnliches ist schon oben in Beziehung auf die durch die Menschenopfer gerächten Geister der Verstorbenen angeführt worden.

Dieß weist nun nach einem natürlichen, einfachen Zusammenhange der Vorstellungen auf die Sitte der Anthropophagie hin [2]), welche jener Vorstellung vom Genuß der Menschenopfer auch von Seiten der Götter zu Grunde liegt. Obschon nun aber eine ununterbrochene Reihe von Zeugen von den ältesten Zeiten bis auf die neuesten von menschenfressenden Völkern berichtet und den Rothhäuten namentlich diese Unsitte zuschreibt, so hat doch der sogenannte Philanthropismus dieselbe kurzweg als unmöglich in Abrede stellen zu müssen geglaubt. Früher thaten dieß schon der Baron de la Hontan und Atkins [3]); unter den Neuern hat sich besonders Bromme [4]) am bestimmtesten darüber ausgesprochen. Fast mit Bestimmtheit sey dieser Vorwurf abzuweisen, die indianischen Redensarten: das Blut der Feinde trinken, deren Herz essen u. dgl., seyen metaphorische Ausdrücke. Die frühern Missionäre, die das Leben dieser Völker nicht begriffen, hätten Vieles zu diesem Glauben beigetragen, aber ihre Berichte seyen Unsinn, der nur das Be-

1) Charlevoix, deutsch, S. 144.
2) Vgl. Huitzilopochtli S. 20 ff.
3) Pauw, recherches I, 225.
4) Nordamerika S. 214 ff. 462. Reisen III, 254 ff.

ragen der Europäer und deren Nachkommen gegen die In=
)ianer entschuldigen solle. Aber schwerlich ist eine Verleum=
)ung je auf eine leichtsinnigere Weise ausgesprochen worden,
ils diese. Gerade die Missionäre, und zwar die katholischen
o gut wie die protestantischen, haben von jeher das gewalt=
hätige Betragen habsüchtiger Europäer gegen die Rothhäute
ım schärfsten getadelt und waren die wärmsten Vertheidiger
er Menschenrechte. Ihr Zeugniß kann also nicht auf dem
ıngeführten unsittlichen Grunde beruhen und wird überdieß
ıoch von dem einer Masse Reisender bestätigt, die gewöhnlich
ıuf einem ganz andern Standpunct der Weltanschauung
tanden. Und wenn indianische Stämme selber andere der
Anthropophagie zeihen, wie selbst Bromme [1]) und Hecken=
velder [2]) anführen, und die Sitte bis ins Einzelste hinein
eschreiben, so wird doch diese ihre Aussage nicht dem bloßen
netaphorischen Gesange zugeschrieben werden können. Unter
olchen Umständen ist es denn doch der Mühe werth, die Zeu=
jen kennen zu lernen. Es sind dieß unter den ältern fol=
jende, deren Zeugnisse im Verlaufe dieser Darstellung genauer
ıngeführt werden sollen: Isaak Jogues, Hazart, Hen=
epin, la Potherie, Picard, du Pratz, Charle=
oix, Laperouse, Dumont, Charlev, Colden,
ery, de Bry. Unter den Neuern haben bei verschiedenen
vilden Völkern die Anthropophagie bezeugt und nachgewie=
en Cook [3]), Forster [4]), Meiners [5]), Göze [6]), Som=
nerat [7]) u. v. A., besonders Junghuhn [8]) in den Bat=
aländern auf Sumatra. In allgemeiner Beziehung sowohl

1) Nordamerika 462. — 2) A. a. O. S. 576.
3) Dritte u. letzte Reise 1775—1780, von Ellis. Ausg. v. 1783.
4) Reise um die Welt II, 329. 59. 121. Forster's Bemerkungen, S. 412. — 5) De anthropophagia etc. 1785.
6) A. a. O. I, 113 ff. 118. II. S. IV.
7) Reise nach Guinea, S. 15. Reise nach Ostindien u. China. Th. I.
8) Die Battaländer auf Sumatra. Th. II, 155 ff. Vgl. Ausland 1831, 341., 1848. Jenner Nr. 9.

als besonders hinsichtlich der Rothhäute sind zu nennen Robertson [1]), Pauw [2]), der Verfasser des Esprit des usages [3]), Vater, Braunschweig, Berghaus, die archaeologia Americana, Pöppig [4]), und als besonders gründlich Duden [5]) und Klemm [6]). Manche von diesen haben nun allerdings diese Anthropophagie auf verschiedene Weise zu beschränken gesucht, so namentlich auf die Rache, wie dies schon Hennepin [7]) thut. Dafür spricht wenigstens für die Rothhäute, daß sie bloß Kriegsgefangene verzehren [8]). Auch wird von Robertson [9]) als Beweis dafür noch der besondere Umstand angeführt, daß, als bei dem Kriege in Florida im Jahr 1528 die Spanier, durch die äußerste Hungersnoth getrieben, ihre eigenen gestorbenen Gefährten verspeisten, dieß von den Floridanern, die doch die Kriegsgefangenen verzehrten, mit dem größten Abscheu betrachtet wurde. Wenn wir nun aber auch zugeben, daß Rache die gewöhnliche Quelle der Anthropophagie seyn mag, so hatte sich doch allmählich aus derselben eine Gewohnheit gebildet, welche überhaupt am Menschenfleisch großen Geschmack fand [10]). Andere beschränken das Menschenfressen bloß auf die Irokesen und sprechen andere Stämme, namentlich die der Leni Lenape, frei davon. So Hennepin, namentlich aber Heckenwelder [11]). Diese Ansicht ging von den Delawaren selbst aus [12]) und rührt zum Theil daher, daß allerdings diese Sitte, wie manche andere Rohheit, bei den wildern Irokesen sich länger erhalten hatte. Daher stimmen

1) A. a. O. I, 418. 560. — 2) A. a. O. I, 207 ff.
3) Th. I, 13 ff. — 4) A. a. O. S. 378.
5) Europa u. s. w. I, 89 ff. — 6) Th. II, 145. 148. 158.
7) A. a. O. II, 159. — 8) Pauw I, 218, u. a. Robertson I, 418. — 9) A. a. O. I, 561.
10) Huitzilopochtli S. 21. Vgl. die ausführliche Schilderung bei Junghuhn a. a. O. II. S. 155 ff. — 11) S. 39.
12) Heckenwelder 576.

über sie die Zeugen am meisten überein [1]). Es wird von ihnen überliefert, daß sie kein Menschenfleisch besser fänden, als das am Hals und Nacken [2]). Auch singen sie nicht bloß: Laßt uns das Blut der Feinde trinken! sondern sie trinken es wirklich und geben es ihren Kindern zu trinken [3]). Allein darum war die Sitte ursprünglich nicht weniger bei den übrigen Stämmen und hat sich bei einzelnen bis auf die jetzige Zeit erhalten. Und gerade von den Leni Lenape oder Delawaren wird dieß bezeugt. Der Stamm derselben, den man die Shawannos nennt, sind Menschenfresser [4]), ebenso die Ottowas [5]); der Stamm Miamis der Leni Lenape hat einen eigenen Klub von Menschenfressern [6]), ein Stamm am untern Mississippi heißt geradezu die Menschenfresser, Atacapas [7]). Letztere fraßen am Anfang des siebenzehnten Jahrhunderts den dicken de Charleville [8]). Die Franzosen mußten ihnen ausdrücklich in einem Vertrage die Anthropophagie untersagen [9]). In Florida war diese Sitte ebenfalls zu treffen [10]). Namentlich wird von den Cenniern oder Asseniern berichtet, daß sie die Gefangenen zu Tode gemartert, das Blut den Weibern und Kindern zu trinken gegeben, selbst aber das Fleisch gefressen hätten [11]). Außer diesen östlichen Völkerstämmen fand sich die Anthropophagie

1) Klemm II, 158. 148. Robertson I, 560.
2) Pauw a. a. O. I, 226. Duden, Europa u. s. w. I, 390.
3) Picard 66., nach la Poterie.
4) Beobachtungen über fremde Länder u. s. w. Basel 1785. S. 309., nach Wynne's British Empire in America. Vol. I. p. 241 sqq. Esprit des usages I, 14.
5) Bromme, Nord-Am. 215., nach Colden. Assal a. a. O. 95.
6) Archaeologia Americ. I, 353., bei Bromme, N.-Am. 215. Magazin 1843, 504. b. Assal 95.
7) Vater in Adelung's Mithr. III, 3. 279.
8) Duden a. a. O. I, 389., nach du Pratz. Pauw I, 219.
9) Pauw I, 223. — 10) Robertson I, 561.
11) Charlevoix, deutsch, S. 317.

auch noch bei den Californiern [1]) und den Wakosch am Oregon [2]).

Allerdings kam durch den europäischen Einfluß diese Sitte immer mehr in Abnahme, wie namentlich bei den Delawaren, und am ganzen Mississippi blieb nur noch ein einziger kleiner Stamm Menschenfresser, der auch von den andern Indianern gehaßt und verabscheut wurde [3]). Daher kommt es denn auch, daß die Indianer es gerne gegen die Europäer leugnen, je Menschenfresser gewesen zu seyn [4]), wie sie dasselbe mit andern Schattenseiten ihrer Natur thun, und wie auch andere Wilde, z. B. die Battavölker auf Sumatra, bei denen nach den genauern Untersuchungen Junghuhn's die Anthropophagie jetzt noch stattfindet, vor Europäern sich derselben schämen und sie in Abrede stellen. Ueber frühere Jahrhunderte sind aber die europäischen Schriftsteller ungleich bessere Zeugen, als das heutige Bewußtseyn der Indianer.

Der große Geist ist ein Thiergott.

In der bisherigen Darstellung des großen Geistes zeigte sich die eine sinnliche Grundlage des unmittelbaren Naturdienstes, nämlich die der Sonne und des Himmels, deren eines gewöhnlich an der Spitze des Naturdienstes steht. Wir haben schon oben gesehen, daß die andere sinnliche Grundlage im Thierdienste zu suchen ist. Diese hat sich nun ebenfalls mit dem Begriffe des großen Geistes in Verbindung gesetzt. Dieser Thierdienst läuft auch beim großen Geiste parallel mit dem Dienste des Himmels und der Himmelskörper; Thiere sind eben so gut wie Himmel und Sonne Reprä-

1) Klemm II, 148., nach Laperouse.
2) Braunschweig a. a. O. S. 18. Bromme, N.-Am. S. 462. Berghaus, Erdball I, 285.
3) Robertson I, 560. Klemm II, 149. Duden a. a. O. I, 389. — 4) Heckenwelder a. v. St. Duden I, 389. 390. Berghaus 285.

sentanten der bedeutendsten Naturkraft. Und auch hier wird diese Naturkraft vorzugsweise in kosmogonischer und kosmologischer Beziehung aufgefaßt, also als Schöpfer und als Herr des Lebens. Wir haben ja schon bemerkt, wie die Thiere, die vor der Schöpfung waren, auch bei derselben sich vielfach thätig erwiesen.

Die allgemeine Beziehung des obersten Gottes zur Thierwelt überhaupt spricht sich in einem Zauberhymnus der Erihindianer aus, in welchem es heißt: „Ich will mit dem Gotte gehen, ich will mit dem Thiere wandeln" [1]). Es sind aber viele Thiere, die den großen Geist darstellen, ein Beweis, daß sich noch nicht eine einzige Vorstellung fixirt hat, wie das bei höhern Religionsstufen gewöhnlich der Fall ist, sondern daß der Naturdienst hier noch ein unmittelbarer und flüssiger war, daß ferner auch bei der Verschmelzung von unmittelbarem Naturdienst mit dem Fetischismus auch dieser letztere seinen vielgestaltigen und bunten Charakter über die Verehrung des großen Geistes ergoß.

Doch spielt die Hauptrolle ein Vogel, der auch dem Sonnen- und Himmelsgott am besten ziemt [2]). Entweder ist dieser Vogel der Gott selber [3]), oder der große Geist offenbart sich als Vogel [4]), oder er wohnt in ihm [5]); — der Sache nach läuft alles dieß auf dasselbe hinaus. Dieser Vogel thront als Himmelsgott, indem sein Flügelgeräusch der Donner ist; blickt er spähend umher, so entsteht der Blitz; auch verursacht er den Regen. Diese kosmologische Vorstellung ist sehr verbreitet und findet sich sowohl bei den Mingostämmen der Mandans, Mönitarris, Assiniboins [6]), als

1) Richardson in Franklin's erster Reise, S. 82.
2) Vgl. überhaupt Huitzilopochtli.
3) Ausland 1842. S. 839. Magazin 133.
4) Loskiel bei Heckenwelder 367.
5) Baseler Missionsmagazin, Nr. 38. S. 227.
6) Wied II, 152. 223. Klemm II, 161. Vgl. auch Catlin 283., dessen Darstellung wieder manche eigenthümliche Züge enthält.

bei den Leni-Lenape, z. B. den Gribs [1]). Man muß sich darüber nicht verwundern, wenn einige Assiniboins diesen Vogel wollen gesehen haben [2]). Denn manche Indianer nennen eine Art Paradiesvogel den Vogel des großen Geistes oder Wakon's, — er ist freilich nicht viel größer als eine Schwalbe, hat aber eine vorzüglich schöne Gestalt; am Halse ist er hellgrün schattirt, seine vier bis fünf Schwanzfedern sind dreimal so lang als sein Leib und spielen sehr schön mit grün und purpur [3]). Daraus ist wohl zu schließen, daß wirklich dieser sichtbare Vogel einmal göttliche Verehrung genoß; am nächsten liegt hier die Vergleichung mit Huitzilopochtli [4]), der auch früher als kleiner Kolibri, Huitziton, von den Azteken verehrt worden war. Freilich insofern man sich diesen Vogel in dem Himmel thronend denkt, muß man sich ihn als einen ungemein großen Vogel vorstellen. Und so wird er denn auch wirklich im Mythus, in dem er als Weltschöpfer auftritt, immer ein großer Vogel genannt [5]). Dieser Mythus, der namentlich ein Eigenthum der Mönitarris, Cheyempans und Hundsrippindianer ist, bietet uns eine Ergänzung von dem, was früher vom großen Geist als Schöpfer und von seinen Schöpfungsmythen erzählt worden ist, schließt sich auch an die so eben berührte kosmologische Vorstellung an von dem Vogel, der als Himmelsgott thront. Die Hundsrippindianer [6]) nämlich und die Cheyempans [7]) lassen die Erde ursprünglich mit Wasser bedeckt seyn. Kein lebendiges Wesen gab es außer einem gewaltigen, allmächtigen Vogel, dessen Augen Feuer, dessen Blicke Blitze, dessen Flügelschlag Donner war. Ein

1) Wied I, 446. 455. — 2) Wied I, 446.
3) Loskiel 120. Carver 390.
4) Huitzilopochtli S. 10 ff. Manche verehren den großen Geist in einem Rabengerippe, das sie täglich bei sich tragen, Andere in einer Eule. Hennepin II, 189.
5) Baseler Missionsmagazin, Nr. 38. S. 227.
6) Klemm II, 155. — 7) Magazin S. 182 ff.

tauchte derselbe in das Wasser hinab, da erhob sich die Erde, und aus der Erde kamen auf des Vogels Befehl die Thiere hervor. Nach Vollendung seines Werkes zog sich der Vogel zurück und seitdem erschien er nicht wieder. Nach der Fassung des Mythus bei den Mönitarris [1]) hatte der Vogel ein rothes Auge, was wohl auf die Sonne hinweist, tauchte unter und brachte die Erde selber herauf.

Neben dem Vogel sind auch noch viele andere Thiere Repräsentanten des großen Geistes. So verrichten die Delawaren vor der Haut eines großen Hirschbockes, an der noch der Kopf sammt dem Geweih sitzt, ihre Andacht mit Gebet und Gesang, und sagen, darunter werde der große Geist verehrt [2]). Die Mandans und Mönitarris, welche den Donner für die Wirkung des großen Vogels halten, glauben, daß, wenn die Donnerschläge gar stark sind, dieselben von einer Schildkröte herrühren [3]). Die Schildkröte ist das natürliche Symbol der welttragenden Naturkraft. Daher ruht eben nach einer Vorstellung der Indianer das Land auf einer Schildkröte, deren Bewegung die Erdbeben verursacht [4]). Dieses Thier ist ihnen darum der Grundpfeiler der Erde und es trägt diese große Insel auf seinem Rücken [5]). Auf dem Rücken einer Schildkröte bauten die Fische und andere Wasserthiere nach einem Mythus der Irokesen eine kleine Insel, indem sie Thon aus der Tiefe des Meeres holten. Aus dieser Insel, die immer größer wurde, entstand das feste Land unserer Erde [6]). Durch die Schildkröten wurde auch die große Fluth bewirkt [7]). Nach einem Mythus der Azteken holte der Gott der Unterwelt, Tezcatlipoca, die Musik aus dem Sonnenhause, nachdem er zu diesem Behufe eine Brücke von Schild-

1) Wied II, 221. — 2) Loskiel bei Heckenwelder S. 366.
3) Wied II, 152. — 4) Heckenwelder 527. 519. Vollmer 1243. — 5) Heckenwelder 434. Klemm II, 164.
6) Strahlheim 460. — 7) Catlin 153.

kröten gebaut hatte [1]). Darum, wegen dieser Bedeutung des Thieres, heißt auch der Vorort der Eidgenossenschaft der Delawaren der Schildkrötenstamm [2]). Andere Indianer dagegen schreiben den Donner einem großen welschen Hahn im Himmel zu [3]). Fast alle algonkinischen Stämme, welche den Leni-Lenape angehören, so wie auch die Irokesen, geben dem großen Geiste den Namen des großen Hasen. Sie opfern ihm nicht nur als dem gemeinschaftlichen Stammvater [4]), sondern sie halten ihn auch für den Schöpfer. Der große Hase schwebte ebenfalls ursprünglich mit seinem thierischen Hofstaat über den Wassern, dann aber bildete er die Erde aus einem Sandkörnchen, welches er aus der Tiefe holte. Dieser große Hase wird von Einigen Michabu genannt, und wirklich ist die früher dem Michabu zugeschriebene Schöpfungserzählung völlig wie die hier dem großen Hasen zukommende [5]). Im westlichen Nordamerika denkt man sich die Schöpfung der Welt durch eine Krähe. Sonst wird der große Geist entweder auch als eine Schlange gedacht [6]), oder als Krokodil [7]), als Bär [8]), Wolf [9]), oder auch als Büffel [10]), wie denn überhaupt der Bison heilig ist [11]). Unter den Thiervermummungen an den Festen der Mandans ist besonders erwähnenswerth der Bisontanz, ursprünglich offenbar eine Darstellung des großen Geistes [12]). Wenn dann ferner der große Geist im Mythus bald sich in eine Fischotter, bald in ein Eichhörnchen verwandelt, oder in eine Gans

1) Clavigero I, 349. — 2) Heckenwelder 106.
3) Loskiel bei Heckenwelder 527. — 4) Loskiel 53.
5) Nach Anderen heißt der große Hase Atahokan. Vgl. überhaupt Strahlheim 465. Vollmer, Artik.: Atahokan.
6) Missionsmagazin Nr. 38. S. 227. Beobachtungen 333.
7) Missionsmagazin a. a. O. — 8) Ebendas.
9) Ebendas. Wied II, 150. 245. — 10) Missionsmag. a. a. O.
11) Wied II, 181. 224.
12) Wied II, 171. 174 ff., besonders 177. 204.

und in einen Bären [1]), so weist dieser Umstand ebenfalls auf eine Verehrung desselben unter der Form dieser Thiere [2]).

Der große Geist mit Menschengestalt.

Alle heidnischen untern Religionsstufen haben mehr oder weniger den Trieb zum Anthropomorphismus; es ist der Drang, die in todten oder doch vernunftlosen Gegenständen und abstracten Naturgesetzen oder Naturwirkungen geschaute Gottheit als eine intelligente Persönlichkeit zu fassen, die man sich am natürlichsten in der Art des Menschen denkt. So ist es uns vorgeführt worden, wie die Geister oder Manitus der Indianer häufig menschlich gedacht und menschlich dargestellt werden. Der unmittelbare Naturdienst zeigt dieselbe Tendenz, indem Sonne, Mond, Sterne und die Elemente personificirt werden, aus welcher anthropomorphischen Personification auch die ursprüngliche Gestalt der Naturmythen hervorgeht. Bei der dem unmittelbaren Naturdienst entsprechenden Unsterblichkeitsvorstellung der Seelenwanderung nahmen wir ebenfalls eine anthropomorphische Seite wahr. Aus diesem Naturdienst mit anthropomorphischer Tendenz entwickelt sich aber alsdann eine andere, welche man im engern Sinn und ganz eigentlich die des Anthropomorphismus nennt. Die Personificationen werden in ihrer menschlichen Gestalt fixirt und immer weiter menschlich ausgebildet. So sehr oft diese Stufe durch die Dichter von ihrer ursprünglich natürlichen und religiösen Grundlage sich entfernen mag, so haben wir doch in ihr die höchste Ausbildung der Naturreligion zu erblicken, da sie durch den Anthropomorphismus und Anthropopathismus die Religion ins ethische Gebiet hineinzieht, und zudem die menschliche Natur den Höhenpunct der Natur überhaupt darstellt. So ist's in Homer und in der Edda. Daher hat auch jede Art von

1) Klemm II, 158. — 2) Huitzilopochtli S. 12.

Anthropomorphismus von jeher Gesättigung in ihrem Gefolge gehabt.

Wie nun häufig der Sonnengott die Neigung zum epischen Anthropomorphismus am meisten begünstigt, so zeigt die Verehrung des großen Geistes ebenfalls vielfaches, wenn auch sehr unvollkommenes, Bestreben, denselben menschlich zu fassen. Die Religionsstufe der Indianer ist eine niedrigere als die des eigentlichen Anthropomorphismus, — aber wie sich in der Natur selten die Elemente unvermischt vorfinden, so zeigt sich kaum in der Wirklichkeit irgend eine Religionsstufe rein und unvermischt, sondern, wie in den höhern Stufen Reste der niedern, z. B. sogar im Gespensterglauben christlicher Völker Reste des nordischen Geisterglaubens, sich erhalten, so finden sich auch umgekehrt in den niedern Stufen bereits Neigungen zu höhern. Und diese Neigung nun zum Anthropomorphismus suchte sich bei den Rothhäuten namentlich in der Auffassung des großen Geistes mit menschlicher Gestalt zu befriedigen.

Die Chippewäer verehren einen Felsen, der einige Ähnlichkeit mit dem Menschenkörper hat, als den Herrn des Lebens oder den Kitschi Manitu [1]). Ebenso die Miamis [2]). Oder man zeigt seine menschlichen Spuren im Felsen [3]). Die Crihs stellen den Schöpfer Kepuchikawn auf eine sehr rohe Art dar, indem sie Weidenbüsche an den Spitzen zusammenbinden und mit Lumpen Kopf und Leib darstellen. Oder sie haben kleine, acht Zoll bis zwei Fuß lange, geschnitzte Menschengestalten, die zum Theil in Flaumfedern gewickelt, mit Birkenrinde bedeckt und ebenfalls mit Lumpen umhüllt sind [4]). Dahin sind ebenfalls zu rechnen die Darstellungen des Herrn des Lebens als Pfeife, wie eine solche Prinz

1) Long S. 43., bei Heckenwelder 513.
2) Charlevoix, deutsch, S. 262.
3) Bromme, Reisen II, 71.
4) Richardson a. a. O. S. 80. Klemm II, 174.

Max von Wied sah. Es gehörte aber nach seiner Versicherung viele Einbildungskraft dazu, die Menschengestalt herauszufinden, denn die Gestalt hatte eigentlich nichts von einem Manne; dennoch wurde behauptet (und dieß ist für uns die Hauptsache), sie stelle einen Menschen vor, der Pfeifenkopf nämlich das Haupt, der Einschnitt vor demselben die Stelle des Magens, und das Vordertheil Beine und Füße [1]). Gewöhnlich ist allerdings die Annahme, daß der große Geist nicht sichtbar erscheine, auch nicht als Mensch [2]). Wenigstens ist dieß die neuere Vorstellung. Indessen glauben sie doch, daß er sich selber bei ihren Festen einfinde und seine Stimme bald in einem leisen und zarten Flüstern, bald in einem lauten Rufen vernehmen lasse [3]). Noch bestimmter denkt sich ihn die Phantasie als Menschen, wie wenn ihn die Delawaren den großen Mann dort oben nennen [4]), oder wenn sich ihn die Chippewäer als einen sechzig Fuß hohen Riesen vorstellen [5]). Dagegen halten ihn die Huronen für eine Rothhaut, wie sie selbst sind, mit Schellen, Korallen und Armbändern umhängt und völlig in ihre Nationaltracht gekleidet [6]). Die Nadowessier sind anderer Ansicht und halten den großen Geist für schöner als einen Indianer [7]); ebenso die Utavais in Kanada, welche die Sonne für einen Mann halten, aber von weit erhabenerer Art als die menschliche, den Mond für seine Gattin [8]). Die Mandans aber und Mönitarris glauben, er sey geschwänzt und erscheine bald als ein alter Mann, bald als ein Jüngling [9]). Noch mehr aber liebt es der Mythus, den großen Geist eine Menschengestalt annehmen zu lassen, abwechselnd mit Thiergestal-

1) Wied II, 167. Klemm II, 173.
2) Heckenwelder S. 110. — 3) Assal S. 87.
4) Melish bei Heckenwelder S. XXXV. Bromme, Reisen II, 71. — 5) Carver bei Heckenwelder 513.
6) Missionsmagazin 1822. II, 275. — 7) Carver S. 322.
8) Charlevoix, deutsch, 234. — 9) Wied II, 149.

ten [1]), wie dieß denn namentlich bei den Irokesen der Fall ist. Der Mythus führt überhaupt bei der geringsten Ausbildung der Personification zum Anthropomorphismus. Als die Mandans und Arikarras am Anfang der Welt noch zusammen wohnten, erschien ihnen der Herr des Lebens als ein Menschenkind [2]). Der große Geist der Wakosch im Westen, Knautzl, verwandelte sich in einen Jüngling und offenbarte sich in dieser Gestalt dem zuerst geschaffenen Weibe [3]). Aber nicht bloß verwandelte sich der Herr des Lebens gelegentlich in einen Menschen, sondern die Menschengestalt wird auch als seine natürliche gedacht, worin also der Anthropomorphismus sich noch bestimmter ausspricht. Nach einem Mythus der nördlichen Indianer war der Schöpfer ein so großer Mann, daß sein Haupt bis in die Wolken reichte [4]). In dem Mythus der Mandans traf der erste Mensch den Herrn des Lebens an und sprach: Ach, der ist ein Mensch wie ich! [5]) Der Mann, der die Starkbogenindianer, die Felsengebirgs- und Hundsrippindianer besuchte, Kranke bei ihnen heilte, Todte erweckte, religiöse Verordnungen gab [6]), der wird schwerlich ein anderer gemeint seyn, als der große Geist selber.

Der große Geist als Todtengott gehört dem Anthropomorphismus.

Eine Neigung zum Anthropomorphismus zeigt sich auch in der Stellung, welche die Idee des großen Geistes zum Unsterblichkeitsglauben einnimmt, obschon allerdings die gewöhnlichen und gangbaren Unsterblichkeitsvorstellungen der Rothhäute den beiden Stufen des unmittelbaren Naturdienstes und des geisterhaften Fetischismus angehören. Inwie-

1) Klemm 158. — 2) Wied II, 245.
3) Bromme, N.-Am. 468. — 4) Hearne, voyage à l'océan du nord II, 149. — 5) Wied II, 163.
6) Franklin's erste Reise, S. 353.

sern aber die Unsterblichkeitsidee sich an die Vorstellung vom großen Geiste anknüpft und derselbe als der Gott der Todten aufgefaßt wird, geschieht dieß auf eine Weise, die auch dem Anthropomorphismus bei andern Völkern der Erde analog ist. Die Unsterblichkeitsvorstellung des Anthropomorphismus zeigt nämlich die Eigenthümlichkeit, daß sie sich in zwei Seiten spaltet, in die Vorstellung einer Schattenseite, eines Todtenreichs, Hades, Hellheim, und wie die Namen alle heißen, einerseits und andererseits in die einer Lichtseite, eines seligen Wohnens bei einem Gotte oder den Göttern, eines Olympes, Inseln der Seligen, Wallhallas, Sonnenhauses und dergl. m. [1]). Auch bei den Rothhäuten stoßen wir auf diese beiden Seiten, und beide knüpfen sich an den großen Geist an, jedoch so, daß die Verbindung dieser Vorstellungen mit denjenigen der beiden andern Stufen ganz sichtbar ist. Bei den Irokesen und Huronen [2]) stoßen wir zunächst auf einen Begriff, der beide Seiten vereinigt und doch wieder auseinander hält; die Licht- und Schattenseite sind nämlich zusammengefaßt im Lande der Voreltern, Eskennanne, wie denn überhaupt die Rothhäute für Sterben sich des Ausdrucks bedienen: den Großvater besuchen [3]), oder wie die Mexikaner sich zu den Helden der Vorzeit versammeln [4]), oder wie die Hebräer sagen: sich zu seinen Vätern, zu seinem Volke versammeln. Der Ort Eskennanne theilt sich nun in zwei Theile, in die Licht- und Schattenseite. Die erstere oder das Paradies wird nun aber auf verschiedene Weise bezeichnet. Ein allgemeiner Ausdruck dafür scheint der Name Quest zu seyn [5]). Entweder denkt man sich dasselbe mehr nach Art der Seelenwanderung, so daß es der Himmel oder

1) Huitzilopochtli S. 40. — 2) Strahlheim 462.

3) Bromme's Reisen III, 259. Knappi scripta varii argumenti p. 96. — 4) Huitzilopochtli S. 41.

5) Andreä, Todtengebräuche, S. 227 ff., nach Herzogs Bernhard Reise durch Nord-Amerika II. S. 34.

die Sonne ist, oder nach Art des Fetischismus als Fortsetzung der diesseitigen Zustände, also als schöne Prärien. Wir haben schon früher gesehen, daß der südliche Himmel für das Land der Verstorbenen gehalten wird und die Milchstraße für den Weg dahin [1]). Darum ist auch bei den Irokesen und Huronen der große Geist Tharonhiaouagon, der Himmelsgott, König im Lande der Seelen [2]). Daß die Sonne bei den Apalachiten der Sitz der verstorbenen Tapfern sey [3]), daß bei den Natschez die Häuptlinge nach dem Tode in die Sonne eingehen, während der Geringen Wohnung Thierleiber sind [4]), ist ebenfalls schon bemerkt worden. An beiden Orten aber, im Himmel wie in der Sonne, sind die Verstorbenen beim großen Geiste, der ja der Himmels- und Sonnengott ist, der dort lebt und den Wolken gebietet [5]). Die so eben berührte Vorstellung der Natschez veranlaßt mich hier zu einer andern Bemerkung. Ein jesuitischer Missionär hat nämlich diesem Volke eine sittliche Fassung ihres Unsterblichkeitsglaubens zugeschrieben, wonach die Guten an einen Ort der Seligkeit, die Sündhaften an einen Ort der Qual hinkämen [6]). Die Unrichtigkeit dieser für die Indianer überhaupt häufig aufgestellten Behauptung ergibt sich schon aus der bereits berührten Scheidung in Vornehme und Geringe. Im Allgemeinen ist die sittliche Fassung der Unsterblichkeit von Haus aus der Naturreligion fremd, so gut wie die sittliche Fassung der Götter, und das ist nirgends deutlicher als bei Völkern dieser Stufe [7]). Findet sich ein

1) Loskiel 47. — 2) Strahlheim 461. 462. 464.
3) Meiners, kr. Gesch. II, 770. — 4) Meiners a. a. O.
5) Catlin 100. und daselbst Berghaus 362.
6) Lettres édifiantes VII, 12. N. E. Ueberhaupt vgl. Meiners, kr. Gesch. II, 773. Catlin 116. 258.
7) Hennepin II, 236. Picard 14. Raynal VI, 41. Loskiel 51. Meiners, kr. Gesch. II, 772 ff. Grundriß 174. 176. Lindemann V, 137. Knappi script. var. arg. 98 sqq. Dasselbe gilt auch von der Seelenwanderung. Meiners, Grundriß 179.

sittliches Element, so ist es von einer andern als der religiösen Seite her eingedrungen. Selbst die höher stehenden Vorstellungen Homer's und der Edda bürgen dafür. — Mehr fetischdienerisch denkt sich nun aber der Indianer das Paradies als schöne Prärien in der andern Welt, auf denen der große Geist die Todten empfängt [1]). Oder man glaubt, wie die Osagen, nach dem Tode wieder in das ursprüngliche Land der Voreltern zu kommen [2]). Die Schattenseite endlich wird zum Theil durch eine besondere Todtengöttin repräsentirt, Ataentsic, die Großmutter des großen Geistes, welche mit dem Himmelsgott die Herrschaft über die Seelen der Verstorbenen in dem Lande der Voreltern theilt. Sie selbst ist allen lebendigen Wesen feindselig und saugt ihnen das Blut aus [3]). Bei den Apalachiten heißt das Paradies Oberwelt, die Schattenseite Unterwelt; in letzterer regiert ebenfalls ein böser Geist, Cupai genannt [4]). Nach einer andern Vorstellung der Indianer am Mississippi dagegen ist der große Geist ebenfalls Todtengott für die Schattenseite oder in der Unterwelt. Wie unser Wort Hölle auf eine Höhle hinweist und ebenso das hebräische Scheol, so wohnt auch der große Geist als Todtengott in einer Höhle. Diese Höhle oder der Eingang dazu ist nach einer auch sonst gangbaren Ansicht [5]) ein bestimmter Ort auf Erden; sie ist von ungeheuerer Tiefe, liegt etwa dreißig Meilen unterhalb des Wasserfalls St. Anton am Mississippi, hat nur einen engen und steilen Zugang und heißt die Wohnung des großen Geistes. Nicht weit davon ist der Begräbnißplatz der Nado-

1) Magazin 1842. S. 141. Catlin 258.
2) Bromme, Reisen III, 259.
3) Strahlheim 462. Vollmer. Gesch. von Amerika, nach Lafiteau, 116 ff. Verwirrt ist die Darstellung bei Lindemann V, 122. Vgl. Picard 13. 82.
4) Lindemann V, 131., nach der Sammlung der Reisen zu Wasser und zu Land. Bd. XVI, 507.
5) Meiners, Grundriß 131. Lindemann V, 139.

wessier, wo alljährlich im April große Volksversammlungen gehalten werden, und dorthin bringen sie dann ihre in Büffelhäute genähten Todten [1]). Auch die Virginier nahmen eine große Höhle als Aufenthalt der Todten an, verlegten sie aber in den entferntesten Westen; ihr Name war Popogusso [2]).

Verhältniß des großen Geistes zum ersten Menschen.

Auf eine eigenthümliche und wenigstens für den ersten Blick frappante Weise spricht sich der Anthropomorphismus in der Vorstellung von dem Verhältniß des großen Geistes zum ersten Menschen aus. Der Anthropomorphismus der Indianer hat hierin nach meiner Ansicht den höchsten Punct erreicht. Zuerst ist bemerkenswerth, daß sowohl bei den Mingos als den Leni-Lenape der erste Mensch ein Gegenstand göttlicher Verehrung ist. Die Crows, Mandans und Mönitarris nennen den ersten Menschen Numank-Machana, der allein bei der großen Fluth gerettet wurde; ihm gab der Herr des Lebens große Macht, und darum bringen sie ihm Opfer [3]). Ja sogar wird abwechselnd bald der Herr des Lebens, bald der erste Mensch als derjenige angerufen, der da Gewalt hat über die Geister [4]). Noch mehr! Merkwürdigerweise werden beide bisweilen völlig identificirt. Denn nach einem Mythus der Indianer oben am Lorenzstrom und Missisippi hat sich der erste Mensch in den Himmel erhoben und donnert dort [5]). Die Mönitarris verehren den Herrn

1) Carver 476. Bromme, Reisen III, 378. Andreá, Todtengebräuche, S. 229.

2) De Laet, N. O. 93. Hennepin II, 187. Picard 14. nach Coreal, 123. nach Purchas.

3) Wied II, 149. Catlin 118. 130. In Tahiti hatten die zu Göttern erhobenen Gestorbenen und der erste Mensch denselben Namen, nämlich Tii oder Tiki. Meinicke, Südsee, S. 11.

4) Wied II, 166. 173. — 5) Hennepin II, 91.

des Lebens als den Menschen, der nie stirbt, und als den ersten Menschen unter dem Namen Ehsicka-Wahaddisch. Dieser war es, der bei der Schöpfung den großen Vogel herabgeschickt hat [1]), und also ist er der Schöpfer selber und der demiurgische Vogel. Bei den Hundsrippindianern ist der erste Mensch Schöpfer der Menschen, der Sonne und des Mondes [2]). Auf dieselbe Weise ist dem Mingostamm der Arikarras, der im Ganzen dieselben Vorstellungen hat, wie die Mandans, der erste Mensch der Wolf, gerade wie der Herr des Lebens auch als Wolf sich zeigt. Sie nennen den ersten Menschen Ihkochu oder Sziritsch, was auch Wolf bedeutet, oder Pahkatsch, Präriewölf. Letztere Benennung soll aber der Herr des Lebens von den Arikarras aus Erbitterung erhalten haben, nachdem sie sich wegen Religionsverschiedenheit von den Mandans getrennt hatten [3]). Eine ähnliche Beziehung des ersten Menschen zu einem Hunde, wie dort zu dem Wolfe, spricht sich in einem indianischen Mythus aus, nach welchem das erste Weib mit einem Hunde Umgang gepflogen habe, der sich des Nachts in einen schönen Jüngling verwandelte [4]). Die Hundsrippindianer glauben, daß, während die Chippewäer bloß von einem Hunde geschaffen worden wären [5]), sie selber, die Hundsrippindianer, dagegen von einem Menschen und einer Hündin abstammten [6]). Was nun so über das Verhältniß des Herrn des Lebens zum ersten Menschen aus den Mythen der Mingos hervorgeht, das findet sich durch die Ansichten der Leni-Lenape insofern bestätigt, als bei diesen der erste Mensch, Nahabusch, den Schöpfer mit dem Menschengeschlechte vermittelt [7]). Vorstellungen gleicher Art hatten auch die Karaiben. Bei ihnen ist Loguo der erste Mensch, welcher von seiner

1) Wied II, 221. — 2) Klemm II, 155.
3) Wied II, 243. 245. — 4) Hearne II, 149.
5) Klemm II, 155. Berghaus, Erdball I, 253.
6) Klemm II, 157. — 7) Wied II, 149.

himmlischen Wohnung herabstieg, die Erde schuf und dann wieder in den Himmel zurückkehrte. Bei eben denselben ist Sawaka derjenige Mensch, der zuerst Blitz und Platzregen hervorbrachte und sie noch jetzt verursacht. Er verwandelte sich in einen Vogel und dann in einen Stern [1]). Beide mal ist also auch hier der Schöpfer als allmächtiger Mensch gefaßt. Auch manche Grönländer schreiben dem ersten Menschen, Kaliak, den Ursprung aller Dinge zu [2]).

Das ganze Verhältniß des großen Geistes zum ersten Menschen, wie es in diesen indianischen Vorstellungen sich ausspricht, erinnert stark an gnostische Ansichten. Die Ophiten haben ja ebenfalls den Urvater geradezu den ersten Menschen genannt. Auch ein Theil der Valentinianer, die Anhänger des Ptolemäus gaben dem Urvater des Universums den Namen Mensch, und ebenso Valentin selber. Den Kabbalisten ist Adam Kadmon der Urmensch, die Einheit der aus Gott emanirenden Kräfte [3]). Ueberhaupt ist nach den spätern Juden die Weisheit Adam's größer als die der Engel [4]). Daher befiehlt nach dem Koran sogar Gott den Engeln, den Adam als seinen Stellvertreter zu verehren und vor ihm niederzufallen [5]).

So natürlich uns auch der Anthropomorphismus und Anthropopathismus erscheint, da in demselben das Bewußtseyn des wesentlich engern Verhältnisses zwischen Gott und dem Menschen als mit jeder andern Creatur sich ausspricht, so billig erstaunen wir doch über die völlige Identificirung Gottes mit dem ersten Menschen, d. h. der Idee des Menschen. Die Uebereinstimmung dieser Ansicht bei Völkern, die

1) Vollmer. — 2) Cranz I, 262. Klemm II, 312.
3) Baur's Gnosis, S. 331 ff.
4) Midrasch Rabba zu 4 M. Paraschah 19. Vergl. ebendas. zu 1 M. Par. 8., auch 17., u. Sanhedrin 38. Geiger: Was hat Mohamed aus dem Judenthum aufgenommen? S. 99.
5) Sur. 2. 7. 15. 17. 18. 20. 38. Geiger a. a. O. 100. Vgl. 203.

historisch in gar keiner Verbindung mit einander stehen, ist uns aber ein neuer Beweis, wie auf dem Naturstandpunct die Gnosis überall zu denselben Resultaten führt.

Der große Geist steht unter dem Schicksal.

Trotz alles Anthropomorphismus nämlich, der sich überhaupt in der Religion der Rothhäute und in der Verehrung des großen Geistes insbesondere zeigt, stehen wir doch hier immer auf dem Naturstandpunct; der große Geist ist ein Naturgott, die Einheit des Polytheismus und seiner personificirten Naturkräfte, die göttliche Naturkraft personificirt, nicht eine Person, sondern eine Personification, und trotz aller Abstraction aus der Natur dennoch in der Natur befangen, da sie doch nie ihre Quelle und Wurzel verleugnen kann.

Darum, und mit dieser Betrachtung schließen wir diese gegenwärtige Untersuchung, darum steht über dem großen Geiste das unabänderliche und unerbittliche Schicksal, welches zunächst die Irokesen Tibariman nennen. Was dieses verhängt, kann jener nicht ändern [1]). Auf gleiche Weise sahen wir, daß bei den Huronen der große Geist Tharonhiaouagon in der Zeit entstanden und von einer Großmutter herrührt, der bösen Todtengöttin Ataentsic, die Allem den Untergang bringt. Diese Großmutter ist ebenfalls nichts Anderes als das Schicksal, denn die Urgründe der Dinge werden Großväter oder Großmütter genannt, wie denn auch die Urstämme der Völkerschaften, von denen die anderen abstammen, bei den Indianern die Großväter dieser anderen heißen. Verwandt mit dieser Ataentsic der Huronen ist die Alte, die nie stirbt, welcher die Mandans und Mönitarris opfern, und deren Sohn die Sonne ist, in welcher der Herr des Lebens wohnt [2]). Nur ist diese nicht böse, sondern steht den Feldfrüchten vor [3]). Auf dieselbe Weise hatte auf den Antillen

1) Klemm II, 158. — 2) Wied II, 150. 187.
3) Wied II, 182.

der große Geist oder das allmächtige, unsichtbare Wesen ebenfalls eine Mutter, die bald Attabeira, bald Jemao heißt [1]). Dagegen aber ist allerdings auch bei den Muyscas das böse Weib, welches die Fluth veranlaßte und in den Mond verwandelt wurde, eine böse Gottheit [2]). Auch bei den nördlichen Indianern hat der böse Geist seinen Sitz im Monde [3]). Daß aber die Mutter des obersten Gottes böse sey, ist vorherrschender Glaube der Indianer, welche annehmen, daß sie von ihr verzehrt würden [4]). Viele derselben nehmen sogar an, daß Himmel, Erde und Menschen von einer Frau gemacht seyen, welche die Welt mit ihrem Sohne regiere. Der Sohn sey die Ursache des Guten, das Weib die des Bösen. Letztere fiel geschwängert vom Himmel und wurde von einer Schildkröte auf den Rücken genommen [5]). Es ist offenbar dasselbe Weib, welches nach den Ansichten am Lorenzstrom und Mississippi vom Himmel kam und eine Zeitlang in der Luft schwebte. Endlich wurde sie von der Schildkröte auf den Rücken genommen. Wie nun nachher die Unreinigkeiten des Meeres sich an die Schildkröte anhingen, entstand daraus das Land [6]). So ist auch bei den Eskimo die oberste namenlose Gottheit weiblich, nach Einigen die Gattin, nach Andern die Mutter des guten Gottes Torngarsak, d. h. des großen Geistes [7]). Bei den Rothhäuten in Louisiana war das Princip des Bösen ebenfalls ein Weib und Mutter des großen Geistes [8]). Halten wir alles dieses mit den Aussagen über Ataentsic zusammen, so wird uns die Versicherung

1) Vollmer. — 2) A. v. Humboldt, deutsche Vierteljahrsschrift. 1839. I, 107 ff. Monuments p. 20 sqq.
3) Picard 78., nach la Poterie.
4) Picard 18. nach Lescarbot, 82. nach Champlain. Geschichte von Amerika 116 ff., nach Lafiteau.
5) Hennepin II, 88.
6) Hennepin II, 90. Vgl. Lindemann III, 180.
7) Cranz I, 264 ff. Klemm II, 316. — 8) Picard 80.

der Rothhäute, die sie dem Reisenden Catlin [1]) gaben, der böse Geist sey älter als der gute und werde weiblich gefaßt, als die echt indianische erscheinen, während die entgegengesetzte, nach welcher der böse Geist entweder dem guten untergeordnet [2]), oder erst von den Missionären eingeschwärzt ist [3]), als Annahme der Blaßgesichter und unrichtig abzuweisen ist. Schicksalsgöttin ist aber diese weibliche böse Urgottheit überall, nicht bloß bei den Irokesen, deren Tibariman ausdrücklich als solche bezeichnet wird, sondern auch bei den anderen angeführten Gestaltungen dieser Idee, die in den wesentlichen Puncten, in der Stellung dieser Gottheit zum großen Geist sowohl als zu allen andern Dingen, auf die irokesische Bestimmung hinleiten.

2.

Beiträge zur Erklärung des Propheten Amos.

Mit besonderer Rücksicht auf:

D. Gustav Baur, der Prophet Amos. Gießen 1847.

Von

Friedrich Düsterdieck,

D. phil. und Repetenten an der theolog. Facultät zu Göttingen.

Zuerst handeln wir über die Oekonomie des prophetischen Buches und die Abhängigkeit des Amos von Joel — eine Doppelfrage, welche wir deßhalb einer neuen kritischen Erörterung für bedürftig erachten, weil

1) Catlin 116. Wied II, 659.
2) Wied II, 149. Bromme, N.-Am. 229. Strahlheim 460. Vollmer 1239.
3) Benjamin Constant I, 246. Mayer, mytholog. Lexikon II, 545.

dieselbe, so wichtig sie für das Verständniß des Amos insbesondere und mittelbar für die Würdigung der redenden und schreibenden Propheten überhaupt ist, doch von keinem uns bekannten Ausleger in befriedigender Weise gelöst zu seyn scheint. Auch dem neuesten, sehr ehrenwerthen Commentator des Amos, dem Herrn D. Baur, können wir dieß Verdienst nicht zuerkennen. Zugleich mögen die folgenden Untersuchungen das Urtheil begründen, welches wir in einer kurzen Recension des baur'schen Buches (Götting. gel. Anz. 1847. S. 1767 ff.) andeutend und in der Hoffnung, zu eingehender Discussion Gelegenheit zu finden, ausgesprochen haben.

I. Ueber die Oekonomie des prophetischen Buches und die Abhängigkeit des Amos von Joel.

Den zweiten Theil unserer Frage können wir erst beantworten, nachdem wir uns über die erste Hälfte derselben verständigt haben; denn daß Amos nicht mehr, wie Joel, die Aegypter berücksichtigt, sondern einen neuen Feind, die damascenischen Syrer (was auch Baur hervorhebt, S. 66.), beweist nur, daß Amos später als Joel auftrat. Es fragt sich, ob das Buch des Amos nach Zweck und Inhalt in einem Abhängigkeitsverhältnisse zu Joel stehe, wie namentlich Credner, und nach ihm auch Baur, behauptet hat. Die richtige Lösung der angeregten Frage hängt ab von der Auffassung sowohl des Verhältnisses der wirklich von Amos gesprochenen Reden zu seinem geschriebenen Buche, als der Anlage, des Zusammenhanges und Zweckes des Buches an und für sich. — Baur geht, um die in der uns vorliegenden Schrift enthaltenen Stücke wirklich gesprochener Reden zu ermitteln, von folgendem, nicht recht klaren Grundsatze aus (S. 111 ff.): „da es gewiß sey (7, 10 ff.), daß ein Theil der Aussprüche des Amos seine Entstehung dem Auftreten des Propheten zu Bethel verdankt, so seyen wir genöthigt, seine ganze Schrift zu diesem Ereignisse in Beziehung zu setzen." Die mündlichen „Aussprüche" des

Amos können nicht gemeint seyn, denn diese entstanden nicht theilweise, sondern vollständig durch das Auftreten des Propheten in Bethel; wenn aber die schriftlichen Aussprüche gemeint sind, so sieht man nicht recht, weßhalb das ganze Buch mit jenem Ereignisse „in Beziehung gesetzt werden" müsse, wenn nur ein Theil der Aussprüche jenem Ereignisse sein Entstehen verdankt. Richtig und klar ist aber das folgende Urtheil, daß Amos unmöglich Alles, was in seiner Schrift uns vorliegt, wirklich gesprochen haben könne. Dagegen spreche, sagt der Kritiker, theils die planvolle Anordnung und Durchführung des Ganzen, theils die Rücksichtsnahme auf auswärtige Nationen (1, 3—2, 3.) und auf Juda (2, 4—6. 3, 1. 6, 1.), theils die oft wiederkehrende Rüge der Verstocktheit des Volkes, welche voraussetze, daß der Prophet bereits „die empörende Zurückweisung zu Bethel" erfahren habe. Baur bestätigt somit das Urtheil Ewald's, daß Amos, nachdem er in sein Vaterland zurückgekehrt, seine in Bethel gesprochenen Reden zu der uns vorliegenden Schrift verarbeitet habe. Als „den eigentlichen Kern" derselben, als das ursprünglich in lebendiger Rede vom Propheten Gesprochene will nun Baur die „stufenweise fortlaufende Reihe von Gesichten" 7, 1—9., „die heftige Entgegnung des Amos auf die Zumuthungen des Amazja," 7, 16 ff., und die beiden sich daran schließenden Visionen 8, 1—3. 9, 1—10. angesehen wissen; denn das Alles gruppire sich naturgemäß um die 7, 10 ff. erzählten Erlebnisse des Propheten, und nach Inhalt und Form hätten diese kurzen, treffenden Bilder eine so große praktische Kraft, daß sie sich vortrefflich zur unmittelbaren Rede geeignet hätten. In dem Organismus unseres geschriebenen Buches haben diese Reden nun die Stelle, daß sie, als Mittelpunct des Ganzen durch die zwei, nicht wirklich gesprochenen, Haupttheile Kap. 1 u. 2. und Kap. 3—6. eingeleitet und vorbereitet, durch den vierten Hauptheil 9, 11—15. abgeschlossen und ergänzt werden (S. 114—119.).

Dessen, was also Baur als wirklich gesprochen anerkennt, scheint uns auf der einen Seite viel zu wenig, auf der andern auch einige Theile zuviel gesetzt zu werden. Richtig ist gewiß die Ansicht, daß die Visionen 7, 1—9. wirklich von Amos in Bethel ausgesprochen seyen, denn Amaßja bezieht sich in seiner Anklage, V. 10., ausdrücklich auf des Propheten Worte in der letzten Vision; diese aber setzt ihrer innern Wahrheit nach die beiden andern voraus. Gesprochen ist ferner ohne Frage die ebendas. V.14—17. mitgetheilte Antwort des Propheten auf die Rede des Amaßja. Aber jedenfalls scheint uns diese Antwort das letzte Wort des Propheten in Bethel gewesen zu seyn und weder die erste, unmittelbar folgende Vision 8, 1—3., wie Ewald urtheilt, noch die beiden folgenden, 8, 1—3. mit der sich daran schließenden Drohrede V. 4—14. und 9, 1—10., wie Baur meint, zu den wirklich gesprochenen Reden zu gehören. Denn theils ist es unwahrscheinlich, daß Amaßja, nachdem er einmal von Jerobeam den Verbannungsbefehl gegen Amos ausgewirkt hatte, dem Propheten gestattet habe, noch ferner öffentlich zu reden, theils auch scheint die Antwort des Amos selbst, 7, 14—17., sich bestimmt als letztes Wort zu charakterisiren. Amos deutet mit keiner Silbe an, daß er sich der Gewalt, welche seinem prophetischen Wirken in Bethel ein Ende macht, factisch widersetzen wolle; vielmehr gründet sich seine Drohung gegen den Amaßja gerade darauf, daß derselbe es dem Propheten unmöglich macht, den Auftrag Jehova's an Israel zu vollziehen. Der Prophet spricht diese Drohung in dem Bewußtseyn, daß damit seine mündliche Rede geschlossen seyn werde. Das wird eben dadurch charakteristisch bezeichnet, daß die letzten Worte: „und Israel, in Verbannung wird es wandern aus seinem Lande!" gerade den Satz wiederholen, auf welchen sich die Anklage des Amaßja beim Jerobeam stützte, und welcher die Verweisung des Propheten veranlaßte, V. 11. Deßhalb sagt, gerade wegen dieser Form, der scheidende Prophet: wenn ich auch vor eurer Gewalt

weichen muß, es bleibt dennoch bei dem, was ich im Namen Jehova's geweissagt habe: Israel wird ins Exil geführt! Auch bei unserer Ansicht erscheint das Gesicht 8, 1 ff. hinreichend motivirt; denn gerade der Umstand, daß man den von Jehova nach Israel gesandten Propheten schnöde zurückweist und somit in Empörung gegen Jehova selbst auftritt, macht das Volk reif zum Gerichte, wie der Prophet im Zusammenhange seines geschriebenen Buches fortschreitend ausspricht (s. u.).

Aber andererseits schien uns D. Baur, der sich in dieser Beziehung gänzlich an Ewald anschließt, zu wenig von den wirklich gesprochenen Reden in unserem Buche wiederzufinden. Wir sind vielmehr der Ansicht, daß Amos sich nicht damit begnügt habe, die kurzen Visionen 7, 1—9. in Bethel zu verkündigen, sondern daß er, ganz wie er 8, 4 ff. schriftliche Mahnungen an die geschriebene Vision anknüpft, so bei seiner unmittelbaren Wirksamkeit diese aus seiner prophetischen Sorge um das Volk hervorwachsenden Bilder als natürliche Vorwürfe zu mahnenden und drohenden Reden benutzt habe, zu Reden, welche keinen andern Inhalt haben konnten, als wir 2, 6—6, 14. lesen. Man sieht keinen Grund, weßhalb nicht der wesentliche Inhalt von 2, 6 — 6, 14. ebensowohl als vom Propheten gesprochen gelten könne, als die bloßen Visionen und die Antwort an den Amaßja; vielmehr scheint es völlig unthunlich, den so enge umschriebenen Haupttheil, 7, 1—9, 10. (oder nach unserer Beschränkung nur 7, 1—17.), durch zwei unverhältnißmäßig lange Theile eingeleitet und vorbereitet zu betrachten, welche nur dem schreibenden Propheten ihr Daseyn verdanken sollen. Somit müssen wir urtheilen, daß der größte Theil des Buches, nämlich 2,—6 7, 14., dem Wesentlichen nach wirklich vom Propheten gesprochene Reden enthalte.

Eine ganz andere und ungleich wichtigere Frage ist aber die nach dem Organismus unseres geschriebenen Buches, besonders ob und wie die Visionen und die Geschichte des

Propheten als integrirende Theile in diesem Organismus des Buches aufgefaßt werden müssen. D. Baur stimmt insofern mit allen neuern Auslegern (Hengstenberg a), der zuerst darauf ausgegangen ist, unser Buch als eine lebendige Einheit und deßhalb in organischer Eintheilung aufzufassen; dann Hitzig, Ewald, Umbreit), als er einen Haupteinschnitt zwischen Kap. 6. und 7. ansetzt, und zwar weil die mit 7, 1. eintretenden Visionen („Symbole" Hengstenberg; „Geschichte und Gesichte" Ewald) sich von den in den vorhergehenden Kapiteln enthaltenen, diesen Haupttheil vorbereitenden Reden („nackte Weissagung" Hengstenberg; „die Reden" Ewald) abscheiden. In der weitern Disposition des Buches geht Baur seinen eigenen Weg, am weitesten sich von Hengstenberg entfernend, am meisten mit Ewald stimmend, ohne aber genauer auf abweichende Ansichten sich einzulassen. Als ersten Haupttheil betrachtet Baur Kap. 1. und 2., in welchem Amos, „mit einem Ausspruche Joel's beginnend (1, 2.), zunächst (1, 3—2, 3.) die Drohungen seines Vorgängers gegen auswärtige Nationen, welche sich an Israel vergangen, bestätigend und erweiternd wieder aufnimmt," dann nach einer flüchtigen Erwähnung Juda's (2, 4. 5.) seine Anklage und Drohung über Ephraim, „sein Hauptziel," ergießt. Der zweite Haupttheil, Kap. 3—6, in folgende fünf „Absätze" zerfallend: Kap. 3., Kap. 4., Kap. 5, 1—17., Kap. 5, 18—27. und Kap. 6., „weist die Berechtigung des Propheten nach, auch auf Israel die Androhung des göttlichen Strafgerichtes auszudehnen, gegenüber sowohl denjenigen, welche als Angehörige des auserwählten Volkes einen Anspruch zu haben glauben auf Straflosigkeit, als denjenigen, welche im Vertrauen auf ihre äußere Macht des prophetischen Wortes spotten" (S. 115.). Auf diesem Grunde erhebt sich nun der dritte Haupttheil, 7, 1—9, 10.: zuerst die drei Visionen, an deren letzte „sich die Erzählung von Ama-

a) Christologie III, 194 ff.

zia's durch jene harte Drohung herbeigeführtem Dazwischentreten, dem Verlaufe der Ereignisse gemäß, ganz natürlich anreiht." Die so hervorgerufene drohende Erwiederung des Propheten 7, 14 ff. geht in das vierte, den Untergang noch bestimmter weissagende Gesicht vom Erntekorb über, 8, 1—3., und nachdem Amos diese Drohung weiter begründet und ausgeführt hat, seinen Erlebnissen in Bethel gemäß, V. 4—14., schildert er im letzten Gesichte, 9, 1—10., das Verderben als bereits hereingebrochen, bahnt sich aber, indem er das Verderben auf die Sünder des Volks einschränkt, den Uebergang zum vierten Haupttheile, 9, 11—15., der das Buch als ein in sich geschlossenes, schönes Ganze abrundenden Verheißung (S. 118.).

Indem wir uns die Prüfung der Ansicht, welche Baur über den ersten einleitenden Haupttheil, Kap. 1. und 2., dessen Tendenz und Stellung zum ganzen Buche ausspricht, vorbehalten, weil uns diese Untersuchung unmittelbar zu der Frage nach dem Verhältnisse des Amos zum Joel leiten wird, richtet sich unser Widerspruch zuvörderst gegen die Stellung, welche dieser Gelehrte dem zweiten Haupttheile, Kap. 3—4., in Beziehung auf den dritten, den eigentlichen Kern des Buches, zuerkennt. Unmöglich kann der Abschnitt für eine bloße Vorbereitung auf die 7, 1—9, 10. ausgesprochenen Drohungen gelten, für einen Nachweis der Berechtigung des Propheten, solche Drohungen über Israel auszusprechen — am wenigsten, „auch" über Israel, worüber später; denn in diesem als vorbereitend charakterisirten Theile sind nicht allein schon alle Anklagen und Drohungen enthalten, welche später der Prophet in seinen Visionen ausspricht, sondern dieselben werden gerade in den Reden Kap. 3—6. so vollständig als möglich nach allen Seiten hin begründet und bestimmt ausgesprochen. Sein Recht, in Israel anklagend und drohend zu weissagen, weist der Prophet dem Volke gegenüber ein= für allemal in dem unwiderstehlichen Befehle Jehova's nach 3, 3—8., wie er dasselbe noch

einmal dem Amazja gegenüber geltend macht (7, 15.); dann aber verläuft der „zweite Haupttheil" in regelmäßiger Form so, daß in den verschiedenen Reden jedesmal an die sorgsam ausgeführte Anklage die entschiedenste Drohung sich anschließt. Einen wichtigen, durch das ganze Buch sich hindurchziehenden Gedanken dieser Anklage hat aber Baur nicht allein nicht aufgedeckt, sondern sogar verdunkelt. Es ist der, daß der Prophet in den Sünden des Volks den Charakter einer specifischen Strafbarkeit nachweist, den verstockten Undank des von Gott erwählten, von Uranfang an mit den größten Wohlthaten, leiblichen wie geistigen, gesegneten, durch züchtigenden Ernst wie durch langmüthige Milde immer wieder von Gott zu sich gerufenen Volkes (vgl. außer 2, 9.: 3, 1. 2. 4, 6—11. 5, 4 ff. 24. 7, 1—6.); von diesem Gesichtspuncte aus scheint auch 8, 1 ff. 11 ff. aufzufassen zu seyn. Bei der Exegese der einzelnen Stellen, z. B. 2, 9., hat Baur diesen Gedanken nicht mißverstehen können, allein das Moment, welches derselbe im Zusammenhange und der Anlage des ganzen Buches bildet und welches der Prophet recht absichtlich von vorn herein, 3, 1. 2., als Grundsatz geltend macht, hat Baur nach der dem Amos völlig fremden Seite hin umgebogen, daß er sagt, „der Prophet erringe sich sein Recht zu drohen denjenigen gegenüber, welche als Angehörige des auserwählten Volkes einen Anspruch zu haben meinten auf Straflosigkeit." Baur meint, der Prophet räume in jener Stelle ein, „daß diese Abkunft ihren Werth habe, bemerke aber sogleich, daß das Volk, da es sich ihrer nicht würdig erweise, doppelte Strafe verdient habe" (S. 115.). In den letzten Worten liegt das Richtige zum Grunde, es wird aber bei weitem nicht in der Schärfe ausgesprochen, wie vom Propheten, und Baur gibt dem Gedanken eine verkehrte Form und Richtung. Ganz ähnlich ist die schwächliche, von Hitzig entlehnte Negation (S. 291.), 3, 1. 2. „spreche Amos im Allgemeinen den Gedanken aus, daß die Zugehörigkeit

zum erwählten Volke die Israeliten gegen Strafen für ihre Sünden keineswegs sicher stelle." Allein von einem „Einräumen" des Propheten, daß jene Zugehörigkeit zum erwählten Volke bedingungsweise ihr Recht und ihren Werth habe, aber auch doppelte Strafwürdigkeit bedingen könne, ist gar keine Rede, sondern der Prophet spricht es grundsätzlich aus: gerade *weil* ich euch — so lautet Jehova's Wort — aus Aegypten geführt, *weil* ich euch aus allen Völkern erwählt habe a), euch geholfen und gesegnet habe, *deßhalb* (עַל־כֵּן; vgl. die in gleichem Zusammenhange gleicherweise motivirte Drohung, mit לָכֵן eingeführt, 4, 12. 5, 11.) will ich an euch alle eure Sünden heimsuchen.

Ein anderes Hauptbedenken gegen die von *Baur* versuchte Disposition unseres Buches ist aber dieses, daß wir gar nicht sehen, welche *Gedankenverbindung* zwischen den Visionen und besonders der Geschichte des Propheten mit den vorangehenden Reden stattfindet, und zu welchem *praktischen* Zwecke der Prophet seine Geschichte dem Volke Israel vorhält, ein Bedenken, welches wir allerdings gegen die ganze herkömmliche Ansicht hegen müssen, nach welcher mit Kap. 7. ein wesentlich neuer Gedankengang beginnen soll. Nach *Baur's* Darstellung soll, wie wir gesehen haben, der Abschnitt Kap. 3—6. nur formell und äußerlich den Weg bahnen für 7, 1—9, 10., und die Geschichte des Propheten hat keine andere Bestimmung, als eben so for-

a) Nicht genau übersetzt *Baur* das Perf. יָדַעְתִּי V. 2. präsentisch: „nun auch kenne ich von allen Geschlechtern der Erde." Das Perf. ידעתי steht ganz parallel dem Perf. הֶעֱלֵיתִי V. 1. und hat, mit diesem gleicherweise dem Imperf. אֶפְקֹד entgegenstehend, den Sinn der reinen Vergangenheit, des von Gott factisch dem Volke Gewährten, im Gegensatz zu dem gerade deßhalb in Zukunft von Gott zu Erwartenden. Ich *habe* euch erkannt, sagt Jehova, — „weg von allen Völkern," d. h. so daß mein Erkennen euch von allen Völkern aussonderte: ich habe euch erwählt zu meinem Eigenthumsvolk.

mell, ohne praktisches Gewicht, die drohende Antwort des Propheten und die neue Vision 8, 1 ff. zu motiviren. Richtiger, d. h. dem Sinne des schreibenden Propheten selbst entsprechender, glauben wir zu verfahren, wenn wir darauf ausgehen, eine solche Uebersicht über die Anlage und den organischen Zusammenhang des Buches zu gewinnen, daß wir sowohl die Kap. 3—6. berichteten Reden, welche wirklich vom Propheten gesprochen, in den eigentlichen Hauptkörper des Buches aufnehmen, als auch die praktische Beziehung der Visionen wie der Geschichte des Propheten von einem bestimmten, durch das ganze Buch sich hindurchziehenden, fortschreitenden Gedanken aus verstehen können. Dies glauben wir zu erreichen, indem wir als den eigentlichen Haupttheil des Buches den Abschnitt 3, 1—9, 6. betrachten; dieser wird organisch eingeleitet durch Kap. 1. und 2. und das Ganze mit innerlicher Nothwendigkeit abgeschlossen durch 9, 7. bis Ende a). Dabei erhält zunächst der so erschöpfend

a) Baur läßt den letzten Theil, welcher nach der Anklage und Drohung dem „Reste Israels" neues Heil verheißt, erst mit 9, 11. beginnen und zieht V. 7—10. unmittelbar zur Drohung 9, 1—6. „Die Flucht," sagt er (S. 118., vgl. S. 434.), „wird vor diesem Verderben nicht schützen (V. 2—6.), noch die Abstammung vom Volke Israel, auf welche Viele pochen (V. 7.), sondern alle Sünder dieses Volkes werden ohne Gnade vertilgt (V. 8—10.)." In dieser Einschränkung der Drohung auf die Sünder des Volkes findet Baur erst den Uebergang zu der folgenden Verheißung. Allein auch schon V. 7 ff. hat der Prophet die Verheißung im Auge und bahnt sich den Uebergang dazu. Der ganze kleine Abschnitt V. 7—10. sieht durchaus vorwärts, auf V. 11 ff. hin, und darf nicht so unmittelbar an die vorhergehende Drohung angelehnt werden; denn die Drohung ist mit V. 6. vollkommen abgeschlossen. Selbst der Form nach hat das Amos durch seine stehende Schlußformel bezeichnet: „Jehova ist sein Name," und überhaupt ist die volltönende Hinweisung auf die Majestät des allmächtigen Gottes nur darauf angelegt, die eben ausgesprochene, letzte Drohung bestätigend abzuschließen; vgl. 4, 13. 5, 27. und die ähnliche Abschluß

gegebene Nachweis des Propheten, nicht allein daß er ein Recht habe, Israel anzuklagen und zu bedrohen, sondern daß er das thun müsse, im Auftrage Jehova's, eine Schilderung, die recht absichtlich den Kern des Buchs eröffnet, in Verbindung mit dem Hauptgedanken, daß nach solchen Wohlthaten von Seiten Jehova's das Volk in Sünden dahinwandle, seine rechte Stellung und das vom schreibenden Propheten ihm zugedachte Gewicht. Als Grundton, der durch das ganze Buch wiederklingt, steht dieses Gedankenpaar voran, 3, 1 ff. Auf diesem Grunde erhebt sich die An-

---

formel: „Jehova spricht's," erweitert oder in einfacher Kürze, je nachdem ein größerer oder kleinerer Abschnitt abgeschlossen wird: 1, 5. 8. 15. 2, 3. 16. 3, 15. 4, 3. 5. 6. 8. öfter. 5, 17. 6, 14. Ferner aber ist 9, 7. eben so wenig von der eingebildeten Sicherheit der Kinder des auserwählten Volkes die Rede, als wir diesen Gedanken in 3, 1. 2. finden konnten; vielmehr ist der Sinn dieses und der folgenden Uebergangsverse folgender: der Prophet nimmt einen neuen Anlauf; er stellt gerade, weil er jetzt darauf ausgeht, die heitere Zukunft zu verkündigen, welche sein prophetisches Auge auch durch die trübe Gegenwart und die nächste dunkle Zukunft voll Gericht hindurch erschaut, noch einmal mit aller Entschiedenheit die Unfehlbarkeit des im Vorigen verkündeten Gerichtes fest, und weist deßhalb zuerst, V. 7., die Macht Jehova's nach, welche wohl ein solches Gericht ausführen kann. Er hat dem damals blühenden Volke mit Exil gedroht. Das war die Spitze seiner Drohung; deßhalb sagt er: Meint ihr etwa, daß Jehova Solches nicht ins Werk setzen könne? Seht doch die schlagendsten Beweise aus der Geschichte! Und gerade darin scheint eine schneidende Bitterkeit zu liegen, daß der Prophet die Führung des Volkes durch Gott aus Aegypten hier nicht, wie z. B. 3, 1., als einen besonderen Gnadenact darstellt, sondern auf gleiche Linie mit den Uebersiedlungen anderer Völker setzt, nur als Erweisung göttlicher Allmacht betrachtet. Also Jehova kann auch das größte Gericht ausführen (V. 7.), und dieses Gericht, dabei bleibt es, wird kommen (V. 8.): „aber nur, daß ich nicht gänzlich vertilge das Haus Jakobs. Das ist der directe Uebergangsgedanke, welcher, in V. 9. (כִּי) und 10. noch weiter und klarer ausgesprochen, zur positiven Verheißung hinüberleitet.

Klage und die Drohung. Und zwar treten zuerst Kap. 3. und 4. als ein zusammengehöriger, wenn auch zweitheiliger, Abschnitt uns entgegen; denn der Abschluß von Kap. 4. ist voll und durchgreifend (V. 13.), und außerdem wird Kap. 5. und 6. durch eine besondere Ueberschrift als קִינָה bezeichnet und so von Kap. 4. abgeschieden. Dagegen ist der Abschluß von Kap. 3. (V. 15.) nur gering; die einfache Formel נְאֻם־יְהוָה dient dem Amos regelmäßig zur Scheidung der kleinsten Redegruppen. Die durch Kap. 3. und 4. sich erstreckende Anklage und Drohung — auch in der zweiten Hälfte dieses Abschnittes wird mit dem größten Nachdruck wieder hervorgehoben, daß die Schuld des Volkes um so größer sey, je mehr Jehova das Seinige gethan habe, dasselbe zu sich zu rufen (4, 6—11.) — geht naturgemäß in ein „Klagelied" über, weil der Prophet das unvermeidlich drohende Gericht schon als hereingebrochen betrauern kann. Aber freilich ist eine solche Klage nicht der bloße Erguß eines bewegten Gemüthes, sondern auch sie wird zu einer prophetischen Arbeit an dem Heile des Volkes; deßhalb begegnen wir auch hier wieder der ernsten Anklage und der entsprechenden Verkündigung des unfehlbaren Gerichtes. Auch in der Disposition dieses Abschnitts können wir dem Hrn. D. Baur nicht beistimmen. Wir haben schon dem Abschnitt Kap. 3. und 4. als in sich abgerundet und von Kap. 5. geschieden, seine Stelle im Zusammenhange des Buches angewiesen, wodurch es unmöglich wird, Kap. 3. und 4. als besondere Absätze den Stücken 5, 1—17. 5, 18—27. und Kap 6. zu coordiniren; aber auch diese Disposition von Kap. 5. und 6. an sich scheint uns nicht richtig. Das ganze Klagelied, welches Kap. 5. und 6. umspannt, verläuft vielmehr in vier gleichförmig angelegten und eben durch ihre Regelmäßigkeit sich deutlich abscheidenden Strophen, 5, 3—8. V. 9—17. V. 18—27. 6, 1—14. Jede einzelne beginnt nämlich mit einem Wehruf, der entweder bestimmt die Noth des Volkes ausdrückt, oder sie doch ahnen läßt: so V. 3. (den Vers ziehe ich dieser Gleich-

mäßigkeit wegen zur ersten Strophe und schließe ihn nicht, wie Ewald und Baur thun, an den Eingang, V. 1. u. 2.), V. 9. 18. 6, 1.; dann folgt die Anklage, welche die verschiedenen Sünden des Volkes feststellt; endlich schließt jede Strophe mit einer Drohung ab, und diese wird jedesmal bestätigt durch „Jehova ist sein Name" oder „Jehova spricht's" (5, 8. 17. 27. 6, 14.). Bei der letzten Strophe aber dehnt sich die Drohung weiter aus, als in jeder andern, weil dieselbe hier nicht allein die einzelne Strophe, sondern zugleich das ganze Stück, Kap. 5. und 6., abschließt. Die nun folgenden Visionen und Geschichte des Propheten sind im Zusammenhange unseres geschriebenen Buches nichts als eine veränderte Form der Darstellung; es beginnt nicht nur kein wesentlich anderer Gedankengang, sondern die Visionen und die Geschichte des Propheten werden als Träger der Grundgedanken in das Buch verwebt. Auch die Geschichte des Propheten, auch das Ereigniß, welches für die prophetische Wirksamkeit des Amos in Bethel eine „Unterbrechung" (Ewald) war, ist in unserm Buche durchaus keine Unterbrechung, sondern als integrirendes Moment in die schriftliche Predigt des Propheten hineingearbeitet, so daß der ganze Abschnitt 7, 1 — 9, 6. als coordinirtes Stück neben die beiden andern Abschnitte, Kap. 3. 4. und Kap. 5. 6., hintritt. Auch hier stellt sich uns nämlich die Anklage des Volkes, und zwar mit der größten Entschiedenheit, von dem bestimmten Gesichtspuncte aus dar, daß die Sünde des Volks gerade deßhalb einen besonders strafwürdigen Charakter trage, weil dieselbe, der schonenden Langmuth Jehova's und seinen Veranstaltungen, das Volk zurückzurufen, gegenüber, den schnödesten Undank und offenbare Verachtung des angebotenen Heils einschließt. Nachdem nämlich Jehova zweimal das schon beschlossene Gericht langmüthig abgewandt, aber das Volk sich doch nicht bekehrt hat (7, 1—3. 4—6.), ist es nicht mehr als gerecht, wenn Jehova in dem dritten Gesichte (V. 7—9.) seinen un-

abänderlichen Beschluß ausspricht, das verhärtete Volk zu strafen; und wenn nun gar, wie die schmachvollen Erlebnisse des Propheten selbst (V. 10 ff.) beweisen, das Volk sich so verstockt zeigt, daß es den zu seinem eignen Heile ihm von Jehova gesandten Propheten verjagt (auch dieses Moment der specifischen Strafbarkeit des Volks wird ausdrücklich hervorgehoben, 2, 11 ff.), so kann dadurch das durch den Propheten verkündete Gericht nicht nur in keiner Weise abgewandt (7, 16. 17.), sondern muß vielmehr um so gewisser über das frevelnde Volk herbeigezogen werden: gerade durch diese That wird das Volk im vollsten Maße reif zum Gerichte (8, 1 ff.). Mitten zwischen die Visionen tritt nun aber eine vollständige Anklage und Drohung in nackter Redeform, V. 4—14.; schon der letzte Vers aus der Vision ist so gefaßt, daß sich die darin ausgesprochene Drohung von dieser Form frei macht und in die einfache Rede des Propheten überleitet, welche nun wie ein letzter Anlauf gegen die harten Herzen des Volkes heranstürmt, ganz in derselben Gedankenreihe fortgehend, wie sie der Prophet in der Vision 8, 1 ff. angefangen hatte und welche in die letzte Vision 9, 1 ff. ausläuft. Es ist die unabänderliche Gewißheit des bevorstehenden Gerichtes, welche gleicherweise durch Vision wie durch einfache Rede bestätigt wird. Im kraftvollsten Abschluß geschieht das durch die Vision 9, 1 ff., in welcher das Gericht nicht allein bestimmter als in jeder andern erscheint, sondern auch jede nur denkbare Rettung abgeschnitten und dann das Ganze mit dem Hinweis auf die Macht Jehova's gleichsam besiegelt wird. Dieser Hinweis aber ist hier V. 5. 6. volltönender als an jeder andern Stelle des Buches, weil dadurch der ganze anklagende und drohende Inhalt des Buches, der in dem letzten Gesichte wie in einer höchsten Spitze zusammengefaßt war, abgeschlossen und bestätigt wird.

Aber gerade von diesem höchsten Gipfel der Drohung aus eröffnet sich dem Propheten ein Blick in eine hellere Zukunft. Den Uebergang dazu (V. 7—10.) bahnt sich der

Prophet dadurch, daß er V. 7. von der durch das Vorhergehende als unabänderlich festgestellten Gewißheit des Gerichtes ausgeht. Er nimmt nichts zurück, ändert an dem bisher Gedrohten nichts, sondern bestimmt nur genauer. Das Gericht wird mit allen seinen Schrecken kommen, auch in die Verbannung muß Israel — aber (V. 8.) doch soll Israel nicht völlig vertilgt werden, sondern nachdem die verstockten Sünder aus dem Volke ausgerottet sind, soll für den unvergänglichen, durch das Gericht geläuterten Kern des Volkes, welcher Erbe und Träger der alten Verheißungen bleibt, eine Zeit des neuen Heiles (V. 11—15.) anbrechen.

Fragen wir jetzt, welche Stellung der von Baur als erster Haupttheil bezeichnete Abschnitt des Buches, Kap. 1. und 2., zum Ganzen einnimmt, besonders in welchem Sinne wir die kleinen Drohreden gegen auswärtige Nationen im Verhältniß zu den Anklagen und Drohungen gegen Israel aufzufassen haben. Baur hat sich damit begnügt, dem von Credner (Joel, S. 52 fl.) ausgesprochenen Urtheile einfach beizutreten und die Reihe dieser kleinen Drohreden als Bestätigung und Erweiterung der Drohungen des Joel gegen auswärtige Nationen darzustellen (S. 60 fl. 114 fl.). Weder auf die völlig abweichende, vortreffliche Darstellung Ewald's, noch auf den Widerspruch Hengstenberg's ist Rücksicht genommen.

Die Veranlassung dazu, den Amos in ein Abhängigkeitsverhältniß zu Joel zu setzen, ist offenbar nur die Aehnlichkeit zwischen Amos 1, 2. und Jo. 4, 16. gewesen; der erste Theil beider Verse stimmt wörtlich. Daher hat man gemeint, Amos, der Nachfolger des Joel der Zeit nach, deute dadurch, daß er jenes Wort seines Vorgängers an die Spitze seines Buches stelle, selbst seine Absicht an, die Weissagungen des Joel zu vertreten a).

a) Eines Cirkels im Beweise macht sich Baur schuldig S. 61.,

Credner sagt, da weder die Drohungen des Joel, noch seine Verheißungen einer nahen glücklichen Zeit der Macht und des Wohlstandes eingetroffen wären, so hätten wohl die Spötter Anlaß gehabt, den ganzen Prophetenstand zu verdächtigen, und deßhalb hätte Amos das Amt über sich nehmen müssen, das von Joel Ausgesprochene wohl oder übel zu rechtfertigen. Denn wenn die politischen Verhältnisse sich doch anders gestaltet hätten, als die älteren Propheten geweissagt, so hätten dadurch die spätern in große „Noth und Verlegenheit" kommen müssen, wie wir leicht denken könnten, „auch ohne geschichtliche Ueberlieferung." „Sie sahen sich jetzt in die harte Nothwendigkeit versetzt, die Aussprüche der Propheten der Vorzeit mit der Gegenwart auf jede Weise in Einklang zu bringen. Ihr eignes Ansehen konnte nur bestehen und war gegründet auf das Ansehen ihrer Vorgänger." Und weil nun auch der „rohe und ungebildete Mensch" in der in sich selbst widerspruchs- und zweifellosen Wahrheit den Prüfstein des Göttlichen sieht, die Propheten aber ihre Reden für göttlich ausgegeben hätten, so hätten

---

verglichen mit S. 203. Dort wird die Behauptung, Amos wolle „die fortwährende Gültigkeit der Aussprüche seines Vorgängers behaupten und beweisen," dadurch begründet, daß darauf aufmerksam gemacht wird, „wie er denn seine Verkündigung geradezu mit einem Ausspruche Joel's eröffnet und mit der Versicherung, daß Jehova dieß sein Wort nicht zurücknehmen werde;" dagegen zu 1, 3. setzt Baur voraus, daß „die ganze Tendenz dieses Abschnittes darauf gerichtet ist, Joel's Aussprüche zu bestätigen," und erweist daraus die Beziehung des Suffix in der wiederkehrenden Formel לֹא אֲשִׁיבֶנּוּ („nicht wend' ich es") „auf die von Joel verkündeten und von Amos in V. 2. zusammengefaßten Drohungen Jehova's." So richtig in grammatischer Hinsicht die Beziehung des Suffix ist, so wenig ist dabei die kritische Voraussetzung oder Folgerung nöthig. Die V. 2. in unbestimmter, sententiöser Allgemeinheit, theilweise — wir werden sehen, warum — mit einem bekannten Prophetenworte ausgesprochene Drohung findet von V. 3. an ihre concrete Beziehung.

sich die alten Propheten, „wie die Lenker der katholischen Kirche" (auch Baur vergleicht S. 23. eine Periode des Prophetismus mit der „Hierarchie des Mittelalters", aber in edlerm Sinne), „wohl gehütet, irgend einen früher als recht beglaubigten Ausspruch zurückzunehmen. Nur umgangen, anders gedeutet und gewendet konnte er werden und ward es; denn die Auskunft, Propheten, deren Aussprüche nicht ganz eingetroffen waren, als falsche Propheten, Irrlehrer und Ketzer, wenn man so sagen darf, darzustellen, war nicht immer zulässig." Auf dieser Grundlage erhebt sich das Urtheil Credner's über das kritische Verhältniß des Amos zum Joel. Ob Baur jene Theorie gut zu heißen vermag, können wir nicht entscheiden; denn wenn er auch im Allgemeinen Credner's Erörterung als „gründlich" lobt (S. 61.), so hat er doch so wenig wie Hitzig, der im Resultate gleichfalls mit Credner stimmt, im Einzelnen jene Grundsätze ausdrücklich gebilligt. Daß aber das Verhältniß des Amos zum Joel weder ein Beleg für jene Theorie sey, noch überhaupt als irgendwelches absichtliches Abhängigkeitsverhältniß aufgefaßt werden dürfe, scheint uns aus der ganzen Anlage und Tendenz des Buches und insbesondere aus der richtig verstandenen Stellung von Kap. 1. und 2. hervorzugehen. Von vornherein erscheint es als unversöhnlicher Widerspruch, daß der Prophet, welcher mit der größten Entschiedenheit alles Selbstische und Willkürliche in seinem Wirken verneint, und als einzige Quelle und Triebkraft für das, was er sagt und wie er es sagt, die Offenbarung und den Befehl Jehova's geltend macht, dennoch einen so wohl überlegten Plan verfolgen, mit solcher Absichtlichkeit, ja, nach Credner, mit solcher Unlauterkeit und Unaufrichtigkeit reden und schreiben soll. Die in diesem Sinne statuirte Beziehung von Kap. 1. und 2. scheint uns geradezu unmöglich; denn die Drohungen, welche Joel gegen die auswärtigen Nationen ausspricht, sind für Israel Verheißungen. Das Gericht, welches Jehova (Jo. 4.) über Tyrus, Sidon, Phi-

listäa verhängt, ist eine Verherrlichung des neu begnadigten Volkes Gottes. Der von Amos zur Hälfte citirte Vers (Jo. 4, 16.) malt bei Joel den gegen Feinde Israels in verheerender Majestät sich offenbarenden Jehova, welcher aber, wie das zweite, von Amos *nicht* aufgenommene Glied ausspricht, für sein Volk eine Zuflucht und eine Feste für die Kinder Israels sey. Dagegen bei Amos erstreckt sich das V. 2. angekündigte Gericht gleicherweise auf Israel, wie auf die genannten fremden Reiche. Das Gericht, welches Amos über Aram-Damask, über Phönicien, Philistäa verkündet, ist keine Verheißung für das Volk Gottes, sondern dasselbe Gericht ergeht über Juda, ergeht über Ephraim. Deßhalb war es unmöglich, daß Amos auch den zweiten Theil jenes Wortes des Joel aufnahm; er ergänzt denselben so, daß nun auch das erste Glied des Gedankenpaares eine ganz andere Beziehung erhält, als derselbe Parallelismus im Zusammenhange des Joel jenen Worten beilegt. Was Joel als *Verheißung* über das Volk Gottes sprach: „Jehova wird aus Zion brüllen und aus Jerusalem donnern, daß Himmel und Erde beben, aber Jehova ist eine Zuflucht seinem Volke," so spricht Amos als *Drohung* über Israel: „Jehova wird aus Zion brüllen und aus Jerusalem donnern, so daß welken die Auen der Hirten und verdorrt das Haupt des Karmel," und zwar als Drohung, welche, gegen Israel als Hauptziel gerichtet, zugleich die sündigen Nachbarstaaten mittrifft, weil, wie *Ewald* (S. 88.) treffend sagt, „nie eine große Erschütterung und Prüfung über ein Land bricht, ohne daß auch die benachbarten Länder, so viele an ähnlichen Gebrechen leiden, mit davon berührt und erschüttert werden müssen" *). Von diesem Standpuncte aus werden

*) Je richtiger uns diese Anschauung *Ewald's* scheint, um so mehr müssen wir finden, daß er selbst durch die Ueberschrift, welche er dem Abschnitte 1, 2 — 2, 16. gibt: „Die Strafe *auch* das nördliche Reich treffend," von seinem Standpuncte ab-

wir auch Hengstenberg's Bemerkungen zu beurtheilen haben (Christologie III. S. 194 ff.), welcher nach einer ganz andern Seite hin, als Credner und Baur, die Stellung der kleinen Drohreden zu der Rede gegen Israel alterirt. Hengstenberg urgirt es, daß Gott als Jehova, von seinem theokratischen Sitze, Zion, Jerusalem, aus das Gericht auch über die nicht im Bundesverhältnisse zu ihm stehenden Völker halten wolle, als theokratischer Gott ein theokratisches Gericht. Und deßhalb sucht Hengstenberg auch die den genannten Staaten vorgeworfenen Verbrechen als theokratische zu fassen, als am Bundesvolke begangen oder doch an einem Vasallen des Bundesvolkes. So zu 2, 1—3. Das praktische Moment dieser Darstellung des Propheten soll darin liegen, daß, wenn schon die Gott fern stehenden Völker so schwer heimgesucht werden sollen, Israel ein um so furchtbareres Gericht für sich erwarten muß; Amos wolle den Gedanken erwecken: „geschieht dieß am grünen Holz, was soll am dürren werden?" Wenn wir nicht das Wort gelten ließen: omne simile claudicat, so würden wir meinen, der letzte Satz sey umgekehrt richtiger; jedenfalls können wir die statuirte Absicht des Propheten in der Anlage dieser Einleitungsrede nicht finden. Das Bemühen, in den Sünden der heidnischen Nachbarstaaten einen theokratischen Charakter aufzufinden, führt zu augenscheinlichen Künsteleien, und der Umstand, daß Jehova als theokratischer Gott zum Gerichte schreitet, drängt uns keineswegs auf einen solchen Standpunct; denn das eigentliche Ziel des (theokratischen) Gerichts ist nur Israel.

Was uns aber ferner zwingt, das von Credner und Baur statuirte Abhängigkeitsverhältniß zwischen Amos und

---

weicht. Er hätte sagen müssen: Die Strafe des nördlichen Reichs, auch die Nachbarstaaten und Juda treffend. Consequenter hat Umbreit geurtheilt, diese ganze Rede ergehe „besonders" über Israel.

Joel zu läugnen und die Weissagung des Amos rein aus sich selbst und den sittlichen Zuständen des nördlichen Reiches, beiläufig auch Juda's und der Nachbarstaaten, zu verstehen, ist der Umstand, daß Joel mit Verheißung und Drohung sich ausschließlich an Juda wendet, dagegen Amos einzig an Israel. Nur flüchtige Seitenblicke (2, 4 ff. 6, 1, aber nicht 5, 5. 8, 14.) wirft Amos auf das südliche Reich; aber das eigentliche, unmittelbare Ziel auch seiner schriftlichen Predigt, wie es das ausschließliche Ziel seiner mündlichen Predigt gewesen war, bleibt Israel, wie auch die Ueberschrift des Buches richtig ausdrückt (vgl. 3, 1. 9. 4, 1. 12. 5, 1. u. v. a.). Dieß Verhältniß hat auch Baur richtig erkannt und, wenigstens was Joel anlangt, entschieden ausgesprochen (S. 61 ff.); im Ganzen hat er auch die ausschließliche directe Beziehung des Amos auf Ephraim anerkannt, obgleich er mitunter dieß Verhältniß alterirt und nicht bestimmt genug hervorhebt (z. B. S. 115. „auch auf Israel"). Wenn also Joel und nach ihm Amos, jeder auf eine eigenthümliche Veranlassung hin, der Eine in Juda, der Andere in Ephraim weissagten, wenn die Drohungen des Amos gegen auswärtige Nationen nicht nur keine Vertretung der noch unerfüllten Verheißungen Joel's sind, sondern einen geradezu entgegengesetzten Sinn haben, wenn ferner auch der eine Spruch, welchen Amos von Joel entlehnt, ganz eigenthümlich angewandt wird: so möchte wohl die behauptete Abhängigkeit des Amos vom Joel als nicht hinreichend begründet erscheinen. Vielmehr ist das Buch vollkommen aus sich selber zu verstehen. Die Drohungen des Amos erheben sich naturgemäß wider einen sittlichen Zustand im Reiche Ephraim, wie ihn kaum ein Prophet vollständiger und klarer schildert; die Verheißungen erwachsen mit innerer Nothwendigkeit aus dem wahrhaft prophetischen Geiste des Amos.

Die Stellung, welche das Stück 1, 2—2, 16. im Organismus unseres Buches einnimmt, scheint mir, um es kurz zu sagen, folgende zu seyn. Es ist die Einleitung zu

dem Hauptkörper des Buchs, 3, 1—9, 6., entsprechend dem Abschluß 9, 7 ff. In V. 2. spricht der Prophet, sich frei anschließend an ein allbekanntes Wort, den allgemeinen Inhalt seiner Predigt aus, in sententiöser Weise, gleichsam als sein Thema (vgl. 5, 2. mit den folgenden Strophen). Dem Leser wird eine gewaltige Drohung angekündigt, aber noch hat sie kein bestimmtes Ziel. Jehova wird in verzehrender Majestät zum Gerichte schreiten, so heißt es V. 2. Gegen wen? — das bleibt noch ungewiß. Nun werden sechs heidnische, dem theokratischen Volke mehr oder weniger feindliche Reiche als Gegenstände des Gerichts genannt. So denkt man bei jedem: das ist's, dessen Sündenmaß ist endlich voll! Aber nein, immer von Neuem erhebt sich die Rede, stets in gleicher, unermüdlicher Weise, und findet noch immer nicht ihr eigentliches Ziel. Da kömmt sie bei dem Reiche Juda an, dem offener Abfall von Jehova vorgeworfen wird — ist auch dieß noch nicht das letzte Ziel? Nein, noch einmal erhebt sich die Rede in ganz derselben Form der Drohung und Anklage gegen Israel; da endlich hat sie aber ihr eigentliches Ziel getroffen und nun durchbricht sie die viel zu eng gewordene Form und strömt fast maßlos einher. Und zwar begegnen uns in diesem ersten vorläufigen Angriffe auf Israel nicht bloß die einzelnen Anklagen, die nachher im Buche mannichfach verarbeitet wiederkehren (V. 6—8., vgl. 8, 4 ff. 4, 1. 5, 10. u. a.), sondern die Gedanken treten auch sogleich in dem eigenthümlichen Zusammenhange auf, wonach die Schuld des Volks dadurch so groß erscheint, daß es, nachdem es die größten Segnungen von seinem Gotte empfangen hat, dieselben mit dem schnödesten Undanke vergilt und Gottes Mahnungen freventlich zurückweist.

Diese erste Rede gegen das nördliche Reich (2, 6—16.) scheint mir so frisch und lebendig, daß ich auch in dieser das Wesentliche einer wirklich vom Propheten gehaltenen Rede anerkennen zu müssen glaube. In seinem Buche hat der Prophet dieses Stück aber in die Einleitung verarbeitet

und formell (V. 6. und 7a.) an die nicht gesprochenen, nur seinem schriftstellerischen Zwecke dienenden, kleinen Orakel angelehnt.

II. Erwähnt Amos 6, 2. (vgl. 1, 6—8. und 6, 14.) gefallene Reiche?

D. Baur meint, daß Amos 6, 2. den Israeliten, über deren sorglose Sicherheit V. 1. das Wehe des Propheten erschallt, als „warnende Beispiele" die gefallenen Städte Kalne, Hamath und Gath vorhalte. Mit Recht faßt er nämlich, wie das ה in הטבים und das entsprechende אם im zweiten Gliede fordert, den Satz als Doppelfrage, aber in einem negativen Sinne, den er so umschreibt: „Nehmt euch, ihr Sichern, ein Beispiel an den heidnischen Städten; ihr Loos ist nicht besser, ihre Macht nicht größer, als die eure, vielmehr sind sie gefallen, während ihr durch Jehova's Gnade noch steht; fallt ihr von Jehova ab und ergebt euch heidnischem Wandel, so trifft euch dasselbe Loos, wie jene heidnischen Städte." Gegen diese Auslegung scheint uns aber der Zusammenhang der drei ersten Verse und die Fassung unseres Verses (6, 2.) selbst entschieden zu sprechen, und der Sinn der Worte vielmehr der zu seyn, daß sich das Vertrauen der Sichern, V. 1., gerade darauf gründet, daß „diese Reiche", Samarien und Juda, einen Vergleich mit den drei genannten mächtigen und blühenden Nachbarstaaten nicht zu scheuen brauchen. Wir gehen keineswegs darauf aus, die Erklärung Ewald's zu vertheidigen, welcher unsern V. 2. als unmittelbare Begründung des נקבי ראשית הגוים V. 1. auffaßt; vielmehr halten wir auch Ewald's Auslegung für unrichtig, aber nicht, weil „es dann unpassend wäre, gerade bereits untergegangene Staaten aufzuführen" (! Baur), sondern theils, weil es unpassend wäre, daß der Prophet selbst den auf ihre Macht Trotzenden bewiese: allerdings, ihr habt ganz Recht, ihr seyd die blühendsten Staaten weit und breit, theils, weil auch bei Ewald aller Zusam-

menhang mit V. 3. verloren geht (s. u.). Wir werden selbst eine Exegese der schwierigen Stelle versuchen, nachdem wir unsere Bedenken gegen Baur gerechtfertigt haben. Zunächst halten wir uns, unbekümmert um die etwaigen Nachrichten über die Eroberungen von Gath und Hamath, an den Zusammenhang und die Fassung von 6, 2.

Den Zusammenhang zwischen V. 1. und 2., wie Baur denselben darstellt, daß nämlich die durch V. 1. aus ihrer Sicherheit Aufgeschreckten in V. 2. an die warnenden Beispiele der gefallenen Macht von Kalne, Hamath und Gath gewiesen würden, könnten wir gelten lassen, wenn nicht dadurch der Zusammenhang mit dem folgenden Vers abgeschnitten würde; denn unverkennbar ist V. 3. nach Form und Inhalt auf das engste an den V. 1. ausgesprochenen, aber nach Baur durch V. 2. widerlegten und somit abgebrochenen Gedanken angeschlossen. Der Participialsatz המנדים וגו׳ („die hinausschieben den bösen Tag" a)) ist nach Form und Inhalt nur verständlich als Fortsetzung der V. 1. gleichfalls in Participialform ausgedrückten Anrede: wehe den Sorglosen u. s. w. Baur selbst erkennt die Nothwendigkeit dieses Zusammenhanges, indem er sagt: „V. 3. bezeichnet, nach des Amos Weise durch ein asyntethisch angereihtes Participium eingeleitet, näher, auf welche Weise die Sicherheit der Leichtsinnigen sich äußere." Allein wenn doch V. 2. die V. 1. getadelte Sicherheit schon in ihrer Nichtigkeit nachgewiesen ist, so scheint es unpassend, nun noch in V. 3. die Schilderung jener eitlen Sorglosigkeit fortzusetzen. Der Gedanke des 2. Verses erhält so eine ungefügige parenthetische

a) D. h. die denselben für noch fern erklären, so daß er sie wenigstens nicht treffen werde. Damit stimmt die von Baur gegebene Erklärung; nicht genau übersetzt er aber: „die da Entfernung wünschen dem Tage Jehova's." Tag Jehova's steht nicht da, und das Entfernung Wünschen (nach Ewald) entspricht nicht der Construction des המנדים mit ל.

Stellung und macht den ganzen Zusammenhang unklar. Aber die Worte V. 2. scheinen sich auch gegen die baur'sche Auffassung zu sträuben. Die Frage: „sind (nicht: waren) Kalne, das große Hamath, Gath besser, d. h. nach dem parallelen Gliede: mächtiger, als diese Reiche, oder deren Grenze weiter als eure Grenze?" kann ohne Zwang jene Staaten nur als groß und mächtig, ihre Grenze als weit voraussetzen und nur die Antwort finden: nein, obgleich sie groß sind, sind sie doch nicht mächtiger, als unsere Reiche. Dagegen der von Baur angegebene Sinn setzt eine Litotes voraus, welche mir eine logische Unmöglichkeit und in rhetorischer Beziehung, namentlich der einfachen, erhabenen und klaren Weise des Amos gegenüber, höchst unschön und unverständlich erscheint. Eben ist Israel als רֵאשִׁית הַגּוֹיִם bezeichnet; daß aber V. 2. einen Gegensatz zu V. 1. bilde, ist nicht durch die leiseste Spur angedeutet; vielmehr stellt sich uns der durch die zuversichtliche Frage V. 2. angedeutete Sinn als irgendwelche Bestätigung dessen heraus, worauf das Vertrauen der Sorglosen beruht, denn sogleich V. 3. wird in ebenmäßiger Form die Klage über diese eitle Sicherheit fortgesetzt. Den von Ewald zwischen V. 1. und 2. gesetzten Zusammenhang haben wir aber abgewiesen; somit bleibt uns nur übrig, die Worte V. 2. nicht als im Sinne des Amos selbst gesprochen aufzufassen, sondern als zuversichtliche Rede, welche der Prophet unmittelbar den „Namhaften des ersten der Völker" in den Mund legt. In ganz ähnlicher Weise führt Micha (2, 12 ff.) eine hochtönende Rede seiner Gegner ein; in unserer Stelle möchten wir aber selbst eine Anbahnung für diese fremde Rede finden, nämlich in den Schlußworten des ersten Verses: וּבָאוּ לָהֶם בֵּית יִשְׂרָאֵל, „und es kommt zu ihnen (den eben angeredeten Großen) das Haus Israel." Das „zu ihnen kommen" bezeichnet nämlich nicht in so allgemeiner Weise, wie D. Baur sagt: „sie schaaren sich um sie, als um ihre Richter und Häuptlinge", sondern es bezeichnet bestimmt,

daß das Volk sich von den Großen Richtersprüche, Rath und dergl. holt; vgl. 2 Sam. 15, 4. 2 Mos. 18, 15. 16. Ezech. 14, 4. 7. Wie, wenn der Prophet uns V. 2. eine von jenen Großen dem Volke, welches ängstlich fragend ihnen naht, gegebene Antwort charakterisirte? Schaut euch doch um unter den blühendsten Nachbarstaaten, so sprachen sie in stolzer Sicherheit: ist wohl einer mächtiger, als diese unsere Reiche? So setzt der Prophet den Sarkasmus fort, mit welchem er V. 1. so volltönend als möglich diese Großen als „Namhafte des ersten der Völker" bezeichnet hatte, und in strengster Folge schließt sich dann V. 3. an die V. 1. beklagte und V. 2. lebendig charakterisirte Sicherheit der Großen die auf beide Verse gestützte Rede: „die den bösen Tag weit hinausrücken" u. s. w.

Indem wir also urtheilen, daß 6, 2. Kalne, Hamath und Gath nicht als warnende Beispiele gefallener Größe, sondern als anerkannt blühende Staaten erwähnt werden, haben wir, bevor wir die anderweitigen Zeugnisse der Geschichte ins Auge fassen, noch zwei Aussprüche des Amos selbst zu prüfen, in denen Baur gleichfalls den schon geschehenen Fall von Gath (1, 6—8.) und Hamath (6, 14.) angedeutet finden will. In 6. 14. werde Hamath als zum Reiche Ephraim gehörig vorausgesetzt, nämlich als Nordgrenze; der Prophet setze ganz die Grenzen des Reichs Ephraim voraus, bis zu welchen Jerobeam nach 2 Kön. 14, 25. dieselben ausgedehnt habe. Richtig! Aber weder 6, 14. noch 2 Kön. a. a. O. wird Hamath selbst als schon zu Ephraim gehörig gesetzt. In beiden Stellen heißt es nicht „von Hamath her", sondern „von wo man kömmt nach Hamath"; es wird also nur die nördliche Gegend angegeben. Daß dadurch der Besitz der Stadt selbst nicht nur nicht vorausgesetzt, sondern geradezu ausgeschlossen werde, wird einleuchten, wenn man mit 2 Kön. 14, 25. die Nachricht ebend. V. 28. vergleicht; denn nachdem in V. 25. erzählt ist, daß Jerobeam die Grenze seines Reiches ausgedehnt habe

„bis in die Gegend von Hamath" (לְבוֹא חֲמָת), heißt es auch V. 28. in der summarischen Angabe dessen, was er noch außerdem gethan, er habe Hamath erobert.

Daß 1, 6—8. die Zerstörung von Gath vorausgesetzt werde, wird durch ein argumentum e silentio bewiesen: von den fünf philistäischen Staaten würden nur vier, nicht auch Gath erwähnt, weil Gath schon, nach 2 Chron. 26, 6., von Usia zerstört gewesen sey. Aus demselben Grunde werde Gath auch von den Propheten nach Amos (Jer. 25, 20. Zeph. 2, 4. Sach. 9, 5 ff.) constant weggelassen, und Amos rede nur noch von einem „Reste der Philister." — Daß Propheten, welche nach Amos und nach Usia lebten, die Zerstörung Gaths durch Usia voraussetzen, ist natürlich, aber für unsere Frage ganz gleichgültig. Daß aber die 2 Chron. a. a. O. erzählte Eroberung philistäischer Städte durch Usia nicht vor die Abfassung unseres Buches fällt, geht, wie Maurer richtig bemerkt, daraus hervor, daß Amos doch Asdod erwähnt, welches 2 Chron. a. a. O. in ganz gleicher Weise wie Gath als von Usia erobert und zerstört gesetzt wird. Dieß Argument kann weder dadurch entkräftet werden, daß man eine gleichzeitige Eroberung beider Städte leugnet, wozu D. Baur selbst nicht geneigt scheint — denn offenbar ist 2 Chron. a. a. O. nur von einem Feldzuge die Rede und man würde dabei gezwungen seyn, die Wirksamkeit des Amos in die Zeit zwischen die Eroberung von Gath und die von Asdod zu setzen, was aber im Angesichte der Geschichte des Propheten, seines Buchs im Ganzen und der Drohung gegen die Philistäer im Besonderen unstatthaft ist, — noch durch die Bemerkung, daß Asdod von Usia selbst wieder befestigt sey; denn die ganze Drohrede gegen die Philistäer setzt die ungeschwächte, den Israeliten gefährliche Kraft derselben voraus. Amos konnte nimmermehr so reden, wie er spricht, wenn Usia schon die Macht der Philistäer gebrochen hatte und bedeutende Plätze des Landes, wie Asdod, neu befestigt und in seiner Gewalt hatte.

Auch der Ausdruck „Rest der Philister" setzt keineswegs eine schon gebrochene Macht voraus; derselbe ist gar nicht aufzufassen vom damaligen Standpuncte des Amos aus, sondern im lebendigen Zusammenhange der Drohung, vom Standpuncte des durch Jehova gesandten Gerichtes aus: „Feuer sende ich in die Mauern von Gaza — gegen Ekron wende ich meine Hand, so daß der Rest der Philister vergeht", d. h. es sollen Alle untergehen, nicht einmal ein Rest soll übrig bleiben. Von diesem Gesichtspuncte aus erscheint uns die Nichterwähnung von Gath als rein zufällig. Ganz wie in den andern kleinen Drohreden der Prophet die einzelnen Staaten in concreter Lebendigkeit durch einzelne, namhaft gemachte Städte bezeichnete, so umschreibt er hier das Ganze des philistäischen Staatenbundes durch vier besonders hervorgehobene Städte; daß er durch diese lebendig anschauliche Form nur den Philistäerstaat im Ganzen bezeichnen will, scheint mir auch dadurch angedeutet, daß Amos gerade den südlichsten Staat, Gaza, zuerst und den nördlichsten, Ekron, zuletzt nennt.

Daß nun die geschichtlichen Nachrichten außerhalb unseres Buches uns nicht zwingen, Hamath und Gath als schon erobert vorauszusetzen, haben wir zu 6, 14. und 1, 6—8. zu zeigen versucht; es bleibt also von den 6, 2. genannten Städten nur noch Kalne übrig. Die Erwähnung dieser Stadt kann aber nur dazu dienen, das gewonnene Resultat zu bekräftigen. Baur übergeht diesen Namen in seiner Einleitung, wo er von der Eroberung Gaths und Hamaths spricht, S. 57., mit Stillschweigen; nur S. 60. findet sich die Behauptung, Kalne werde 6, 2. als bereits gefallen angeführt, und zu 6, 2. sagt der Ausleger: „der Umstand, daß sie Jes. 10, 9. als eine der ersten Eroberungen der Assyrer aufgeführt wird a), deutet auf eine im fernen Osten gelegene

a) Auch Hitzig zu Jes. a. a. O., an den uns Baur hier verweist, lehrt nicht, wann Kalne von den Assyrern erobert sey;

Stadt." Allein die prahlerische Rede des Assyrers bei Jesaja führt uns in eine Zeit, die wenigstens 70 Jahre nach Amos fällt, denn neben der Eroberung Kalne's wird auch schon die von Samarien erwähnt.

III. Kritisch-exegetische Versuche über einzelne schwierige Stellen.

Nicht leicht ist die sichere Entscheidung darüber, ob der „Bruderbund" 1, 9. von der „freundschaftlichen Beziehung" zu verstehen sey, „welche namentlich zu David's und Salomo's Zeit zwischen Israel und Tyrus bestand" (so Baur z. d. St. und so die gewöhnliche Erklärung), oder ob dadurch auf das natürliche Verwandtschaftsverhältniß zwischen Israel und Edom hingewiesen werde, wie Ewald gemeint hat. Baur hat die von ihm vorgezogene Erklärung geschickt vertheidigt. Er macht darauf aufmerksam, daß 1 Kön. 5, 26. von einem „Bunde" zwischen Salomo und Hiram die Rede sey, daß ebendas. 9, 13. Hiram den Salomo seinen „Bruder" nenne a), daß dagegen hanc naturae con-

---

allein auch Hitzig wagt doch nicht, dieses Ereigniß höher hinaufzusetzen als in die Zeit des Phul, 2 Kön. 15, 19., jedenfalls also erst in die Zeit nach Amos. Hitzig urtheilt auch nur — freilich, wie uns dünkt, gleichfalls mit Unrecht —: „auf der anderen Seite setzt Amos, aber vor Phul's Ankunft in Palästina, 6, 2., die Selbständigkeit Kalno's und Hamats, freilich als durch die Assyrer, vgl. 5, 26. 6, 7., sehr geschwächter Reiche, voraus."

a) Mit Recht hat sich Baur auf dieses Verhältniß beschränkt. Dagegen erinnert Dahl (Amos, neu übersetzt und erläutert. Göttingen 1795) noch daran, daß Ahab sich mit einer sidonischen Fürstin, der Isebel, verheirathet habe, 1 Kön. 16, 31. Allein auf jene unselige Verbindung des gottvergessenen Frevlers Ahab mit der grausamen, götzendienerischen Königin, die allen theokratisch Gesinnten ein Gräuel war, kann kein Prophet ein Pietätsverhältniß gründen, welches die Phönicier hätten achten müssen.

iunctionem non nisi valde improprie foedus dici posse (Worte Tarnow's) und daß, wenn jenes Verwandtschaftsverhältniß zwischen Israel und Edom gemeint sey, der Prophet den Phöniciern „eine doch wohl zu zarte Rücksicht zugemuthet hätte, zumal jenes ursprüngliche Bruderverhältniß längst in fortwährenden, unerbittlichen Haß ausgeartet war, und die Rüge hätte dann vorher die Philister eben so gut, als jetzt die Phönicier treffen müssen." Dennoch aber scheinen diese Gründe nicht überzeugend. Denn wenn auch einmal ein „Bund" zwischen Salomo und Hiram bestand und Hiram in höflicher, freundschaftlicher Weise den Salomo „Bruder" nennt, so begründet das doch noch keinen „Bruderbund" zwischen beiden Völkern. Vielmehr war der Bund jener Könige nur eine persönliche, auf gegenseitigen Leistungen beruhende Handelsverbindung; das geht aus allen den Nachrichten hervor, welche Baur S. 96. gesammelt hat. Nie haben sich Phönicier und Israeliten so nahe gestanden, daß Amos hier den Phöniciern den Vorwurf verletzter Pietät machen durfte. Daß vielmehr unter dem „Bruderbunde" das verwandtschaftliche Verhältniß zwischen Israel und Edom zu verstehen sey, geht aus der unmittelbar folgenden Anklage Edoms hervor, daß es seinen Bruder, Israel, mit dem Schwerte verfolge. Die Bezeichnung dieses Verwandtschaftsverhältnisses als „Bruderbund" hat schwerlich etwas Anstößiges; und daß der Prophet den Phöniciern ein um so größeres Verbrechen daraus macht, daß sie sich nicht gescheut haben, Bruder an Bruder zu verkaufen, setzt keineswegs eine zu zarte Rücksicht voraus, sondern hat sein gutes Recht in der einfachsten Humanität. Daß endlich dieß gravirende Moment, „ohne des Bruderbundes zu gedenken," nur bei der Anklage der Phönicier erscheint, nicht auch schon bei dem Ausspruch gegen die Philistäer, V. 6., hat darin seinen Grund, daß der Handel mit geraubten Israeliten als ein von den Philistäern und Phöniciern gemeinsam ausgeführtes Verbrechen erscheint, und deßhalb sich die beiden kleinen Drohreden

V. 6—8. und V. 9. 10. näher zusammenschließen, so daß jenes besondere Moment, an den Schluß der zweiten Hälfte gesetzt, auch auf die erste Anklage, der Philistäer, zurückwirkt. Zugleich bildet die Erwähnung jenes Bruderverhältnisses zwischen Israel und Edom den directen Uebergang zur Anklage dieses Brudervolkes selbst, V. 11. 12.

In der Construction der Worte ועברתו שמרה נצח 1, 11. ist Baur mit Recht der von Hitzig vertretenen Weise gefolgt, ohne aber auf die übrigen Exegeten die nöthige Rücksicht zu nehmen. Die Erklärungsart, wonach עברתו als Subject zu שמרה genommen wird, in dem Sinne: „und seine Wuth bewahrt auf immer," ist von Ewald gar nicht gebilligt, wie Baur irrthümlich angibt, sondern z. B. von Umbreit, der übergangen ist. Richtig ist aber die Widerlegung dieser schon vom Chaldäer versuchten Interpretation, daß dieser Gebrauch des שמר nicht nachweisbar ist, vielmehr ganz gewöhnlich das Verbum שמר als Objecte die Begriffe Liebe, Zorn u. dgl. hat. Ewald erklärt in seinem Commentar: „sein Grimm auflauert beständig," unter Berufung auf Hiob 24, 15. Doch hat auch Ewald durch Verweisung auf seine Grammatik (§. 305. 558.) die hitzig'sche, übrigens auch schon von Dahl ausgesprochene, Interpretation gebilligt, wonach das ה am Schlusse von שְׁמָרָהּ als Suffixum das mit Nachdruck vorangestellte Objectsnomen עברתו wieder aufnimmt: „und seine Wuth — es bewahrt sie beständig." Eine nicht geringe Stütze dieser, besonders durch den Sprachgebrauch des שמר in Verbindung mit dem Begriffe „Wuth" empfohlenen Erklärung scheint mir noch darin zu liegen, daß Amos eine ganz ähnliche Construction in 9, 6. hat.

Zu 2, 8. ועל־בגדים חבלים יטו, begnügt sich Baur, seine Erklärung: „und über abgepfändete Kleider strecken sie sich hin," durch die Auctorität patristischer und rabbinischer Vorgänger zu stützen, aber mit keinem Worte wird Ewald erwähnt, dessen Interpretation: „und über verpfändete Kleider losen," sogar richtiger erscheint. Zu יַטּוּ, „weisen," ist

der Begriff גּוֹרָל, Loos, nach dem von Ewald angezogenen Beispiele 1 Sam. 14, 42. ohne Schwierigkeit zu ergänzen; denn der Sprachgebrauch konnte leicht so gewöhnliche Phrasen wie „das Loos werfen" abkürzen. Die transitive Bedeutung des Hiphil יַטּוּ wird aber in unserm Verse um so mehr festzuhalten seyn, als ganz dieselbe Form in dem vorhergehenden Verse in transitivem Sinne steht. Der durch Ewald's Erklärung gewonnene Sinn empfiehlt sich wegen seiner lebendigen Bestimmtheit: während die Armen nicht ihre Blöße bedecken können, dienen die freventlich zurückbehaltenen (2 Mos. 22, 26 ff.) Kleider derselben den herzlosen Schlemmern zum Spiel.

Die schwierigen Worte 2, 13. אנכי מעיק תחתיכם וגו' erklärt Baur ganz wie Hitzig: „ich fühle mich gedrückt unter euch, wie der Wagen sich gedrückt fühlt, der voll ist in sich von Garben," in dem Sinne, daß, „wie ein schwer beladener Wagen niedergedrückt wird und stöhnt unter seiner Last, so Jehova durch die Menge der Sünden seines Volkes belästigt wird." Das endliche Ermüden der göttlichen Langmuth soll so dargestellt werden. Die Vorzüge dieser Erklärung, welche im Wesentlichen schon von Hieronymus gelehrt ist, sind folgende: erstlich wird die unerträgliche Inconsequenz der Interpreten vermieden, welche die einander entsprechenden Formen מעיק und תָּעִיק, auf deren gleichem Sinne die ganze Pointe des Vergleichs unverkennbar beruht, in verschiedenem Sinne fassen, einmal transitiv, das andere mal intransitiv; dann kömmt die Präposition תחת zu ihrem Rechte. Gegen beide Normen verstoßen Vater, Schröder a), Maurer, Rosenmüller, indem sie übersetzen: „ich will euch bedrücken, auf euch lasten, wie ein Wagen bedrückt wird;" gegen die Präposition fehlen Dahl, Ewald, Umbreit durch die Erklärung: „ich will euch niederdrücken, wie der Wagen drückt." Das תחתיכם kann keinen andern

a) Die Propheten Hoschea, Joel und Amos. Leipzig 1829.

Sinn haben als den: sub vobis, d. h. so daß ihr auf mir liegt. Mit feinem Tacte hat Hieronymus das erkannt und deßhalb auch das ganze Bild insofern richtig begriffen, als er gesehen hat, daß Jehova selbst dem Wagen, und das auf Jehova — nämlich durch seine Sünden — lastende Volk den Garben entspricht. Doch aber ist bei dieser von Hitzig und Baur aufgenommenen Interpretation das Bedenken, daß die Formen des Hiphil in einem intransitiven Sinne genommen werden, welcher nicht allein aus dem hebräischen Sprachgebrauche nicht gerechtfertigt werden kann a), sondern der auch, wie Baur selbst zugibt, die Analogie des Aramäischen entschieden gegen sich hat. Die Vorzüge der von Baur vertheidigten Erklärung, ohne doch das ausgesprochene Bedenken zu erregen, scheint uns folgende Interpretation zu haben: „ich will unter euch, d. h. indem eure Sündenlast auf mir liegt, drücken, wie ein Wagen drückt, welcher voll ist von Garben." Was gedrückt wird, ist in keinem Falle gesagt, aber beide Glieder sind verständlich genug. Ein schwer beladener Wagen drückt den Boden, über welchen er fährt; was aber das Drücken Jehova's, der mit dem sündigen Volke belastet ist, wirkt, das sagt das unmittelbar Folgende: „dann schwindet die Zuflucht dem Schnellen." Dieses innere Verhältniß von V. 14. zu V. 13., wie es syntaktisch durch die Construction ausgedrückt ist, ist auch von Baur übersehen, erscheint aber als ein starker Beweis für die Richtigkeit unserer Erklärung. An den Participialsatz V. 13. lehnt sich, mit dem vav cons. angeschlossen, ein temp. fin., so daß also folgendes Gedankenverhältniß sich in dieser Form ausspricht: das Participium V. 13. stellt den allgemeinen Grund dar, auf welchem sich das im temp. fin. mit vav cons. Eingeführte, V. 14., erhebt. Das Drücken Je-

a) Vielmehr erscheint das Hiphil von עוק — denn die Form עיק fällt der Schreibweise des Amos anheim — in transitivem Sinne Hiob 32, 18. Richt. 14, 17. 5 Mos. 28, 53. Jes. 29, 2.

hova's wird in seiner speciellen Wirkung geschildert; die Folge desselben wird seyn, daß der Schnelle keine Zuflucht mehr findet u. s. w. Somit enthält V. 14 ff. die specialisirte Ausführung der V. 13. im Allgemeinen ausgesprochenen Drohung.

Auch in der Erklärung von 3, 3 ff. können wir dem neuesten Commentator nicht überall beistimmen. Was die Auffassung jener Beispiele im Ganzen betrifft, so weist Baur mit Recht die Ansicht zurück, wonach durch dieselben irgendwie in drohender Weise das Verhältniß des zürnenden und strafenden Gottes zum sündigen Volke, wie zu seiner Beute, dargestellt werden soll. Die gleichfalls unhaltbare Meinung Umbreit's, daß durch diese Beispiele von Ursache und Wirkung „die nothwendige Verknüpfung der erkennenden Liebe und der strafenden Gerechtigkeit" geschildert werde, eine Auffassung, welche die Folge des Mißverständnisses von V. 1. 2. ist, hat Baur gar nicht berücksichtigt. Wir stimmen darin vollkommen mit Baur überein, daß die Reihe der von dem Propheten zusammengestellten Beispiele von Ursache und Wirkung nur dazu dient, das gleiche Verhältniß zwischen dem Auftrage Jehova's und seinem eigenen Reden abzubilden. Das geht unwidersprechlich aus dem Abschlusse V. 8. hervor. Bei der Erklärung des Einzelnen müssen wir aber zuerst wegen des ersten Gliedes von V. 4. von Baur abweichen. Die Worte: „brüllt wohl der Löwe im Walde und Beute wär' ihm nicht?" versteht Baur so, daß das Brüllen dem Erfassen der Beute vorhergeht und „zu dem Beuteergreifen gleichsam wie die Ursache zur Wirkung sich verhält." Im umgekehrten Verhältnisse soll dann im zweiten Gliede das Brüllen des jungen Löwen als die Wirkung der erhaltenen Beute dargestellt werden. Bei diesem zweiten Gliede ist über dieß Verhältniß kein Zweifel möglich wegen der Stellung des Perf. לכד zu dem Imperf. יתן, wie Baur mit Recht hervorhebt; aber dieselbe Norm müssen wir für das erste Glied geltend machen, welches dem zweiten völlig pa-

rallel steht. Das Imperf. ישאג bezeichnet im Verhältniß zu dem jedes bestimmten Zeitwerthes entbehrenden אין die Wirkung, wie besonders aus der Stellung des Imperf. יתפל zu demselben אין V. 5. hervorgeht. Die Worte וטרף אין לו können deßhalb nichts Anderes bedeuten, als was im parallelen Gliede durch das Perf. בלתי אם־לכד ausgedrückt ist; denn wenn auch an sich das Imperf. ישאג, gleich dem Perf. (לכד V. 4, עשה V. 6., שאג V. 8, דבר ebend.), die Ursache ausdrücken kann im Verhältniß zu der nothwendig im Imperf. stehenden Wirkung (man vergleiche das Imperf. der Ursache יתקע mit dem Imperf. der Wirkung יחרדו V. 6.), so fällt doch für das Imperf. ישאג auch diese Möglichkeit weg, weil das zeitlose אין לו, zumal im Angesichte von V. 5., nimmermehr den Sinn des reinen Imperf. haben kann, welches zur Bezeichnung der Wirkung, sei es, daß die Ursache in der Form des Perf. oder in der des Imperf. steht, unumgänglich nöthig ist. Zwingt uns somit die Fassung der Worte selbst, dieß erste Glied des V. 4. als dem zweiten parallel, nicht in einem gewissen Gegensatze zu demselben zu betrachten, so bleibt uns noch die Prüfung des Grundsatzes übrig, nach welchem Baur überhaupt alle die Beispiele V. 4—6. auffaßt und welchem gemäß er den V. 4. so erklärt, wie wir nicht gut heißen können. Er sagt (S. 294.), hier werde „der Causalzusammenhang so dargestellt, daß in jedem Verse, wie dieß aus V. 5. und namentlich aus V. 6. deutlich sey, dasselbe Ereigniß einmal als Ursache, dann als Wirkung erscheine." Das ist sehr scheinbar, aber nicht richtig; auch in V. 6. ist das Verhältniß ein anderes. Der Prophet sagt: wird wohl in die Posaune gestoßen in der Stadt, und das Volk erbebt nicht, oder geschieht ein Unglück in der Stadt und Jehova thut es nicht?" Der zuerst als Bewirkendes, dann als Bewirktes dargestellte Begriff soll Unglück seyn: „wenn ein Unglück der Stadt verkündet wird, so beben die Bewohner, und nur wenn Jehova es verhängt, tritt Unglück ein." Allerdings ist der Trompetenstoß ein Zeichen von herannahendem Unheil, aber nur

gibt uns das Recht, statt, wie die lebendig malende Rede des Propheten fordert, unmittelbar von dem erschallenden Signal selbst, erst von der dadurch angekündigten Gefahr den Schrecken des Volks abzuleiten? Das Unglück selbst ist in der That nicht die Ursache des Erschreckens, sondern der Unglück verkündigende Ton. Daß in V. 5. der von Baur behauptete Gedanke schwer zu erkennen sey, deutet er selbst an; denn es muß erst der allgemeine Begriff des „gefangenen Vogels" abstrahirt werden, damit der gefangene Vogel im ersten Gliede Wirkung des aufgestellten Garns, im zweiten Ursache des Aufspringens der Falle sey. Die Ansicht Baur's setzt eine Künstlichkeit voraus, die dem Propheten völlig fremd ist. Amos will nichts weiter, als nachweisen, daß zwischen seinem Reden und dem Auftrage Jehova's das einfachste und zwingendste Verhältniß von Wirkung und Ursache stattfinde, dasselbe Verhältniß, sagt er, wie in den augenfälligsten Erscheinungen. Allerdings sind die Beispiele, welche der Prophet anführt, nicht alle gleich formulirt. Während er nämlich V. 3–5 a. und V. 6 b. von der Wirkung ausgeht und auf die Ursache zurückblickt, nimmt er in V. 5 b., V. 6 a. und V. 8. den entgegengesetzten Standpunct, um die Sache von der andern Seite zu beleuchten, und geht von der Ursache aus zur Wirkung über.

Am klarsten tritt das in V. 8. hervor, wo auch die Form am unzweideutigsten erscheint. „Der Löwe brüllt" (Perf.): „wer sollte sich nicht fürchten?" (nothwendig Impf.); ebenso das Verhältniß von דבר zu ינבא im zweiten Gliede. Undeutlicher ist die Form, nicht der Gedanke, im ersten Gliede von V. 6., weil hier die Ursache gleichfalls im Impf. (יתקע) erscheint (es drückt den gedachten Fall aus, steht im Sinne eines Präsens, Ewald §. 263 ff.), anstatt im Perf.; aber indem wir auch das zweite Glied von V. 5. unter diesen Gesichtspunct fassen, treten wir in directe Opposition gegen die von Baur gegebene, schon oben nach einer andern Seite hin beurtheilte Erklärung. Wir interpretiren

wie Hitzig und Ewald: geht die Schlinge auf vom Boden (Ursache) und fängt nicht wirklich (Wirkung)? Beide Formen, יעלה und ילכוד, sind Impf. und es könnte somit auch, wie Baur will, יעלה die Wirkung, und ילכוד die Ursache bezeichnen. Die Formen an sich entscheiden nicht, wohl aber die Stellung derselben zu einander. Wenn nämlich die Wirkung voransteht und der Prophet auf die Ursache zurückgeht, so folgt auf das für die Wirkung nothwendige Impf. zur Bezeichnung der Ursache immer das Perf.; vgl. V. 3. הילכו (Wirkung) mit נועדו (Ursache), V. 4. יתן mit לכד, V. 6. תהיה mit עשה, ähnlich V. 7. יעשה mit גלה, oder das nur dem Perf. entsprechende אין V. 4. 5.; dagegen wenn auch die Ursache im Impf. ausgedrückt wird, so steht dasselbe naturgemäß voran und das Impf. der Wirkung folgt nach; vgl. V. 6. יתקע (Ursache) mit יחרדו (Wirkung), ganz wie in V. 8. an das Perf. der Ursache sich das Impf. der Wirkung anschließt. Sollte also in יעלה die Wirkung ausgedrückt seyn, so müßte entweder statt des Impf. ילכד das Perf. לכד stehen, oder die beiden Begriffe müßten ihre Stellen wechseln: ילכוד, die Ursache, müßte voranstehen, und יעלה, die Wirkung, müßte nachfolgen; es müßte heißen: „hat wohl die Schlinge gefangen und geht nicht vom Boden auf?"

Die schwierige, besonders wegen der desperaten Worte והשלכתנה ההרמונה viel besprochene Stelle 4, 2. 3. hat D. Baur mit Recht einer sorgsamen Prüfung unterzogen. In der Auffassung des hier geschilderten Gerichts im Ganzen weicht nur Hitzig in eigenthümlicher, aber künstelnder und mit den Worten selbst nicht wohl verträglicher Weise ab. Auch Baur hat sich gegen Hitzig ausgesprochen und ist der gewöhnlichen Erklärung beigetreten, wonach das angedrohte Fortschleppen a) mit Fischerhaken und Angeln, V. 2.

a) Baur will das נִשָּׂא als Pi. fassen, weil dann bei der unmittelbar activen Bedeutung der Verbalform der folgende Accus. eine einfachere Erklärung fände. Allerdings steht 1 Kön. 9, 11.

nicht wörtlich von dem schmählichen Hinausschleifen der während der Belagerung der Stadt Gestorbenen zu verstehen ist, sondern bildlich nach Hab. 1, 14 ff. von dem Herausreißen aus der bisherigen Ueppigkeit. Hitzig's Interpretation ist besonders in V. 3. unerträglich, denn er ist gezwungen, die Worte ופרצים תצאנה so zu erklären, daß das יצא den passiven Sinn „herausgeschleppt werden" bekömmt. An und für sich kann יצא allerdings von leblosen Gegenständen, die herausgetragen werden, stehen; vergeblich leugnet das Baur, denn das von Hitzig angeführte Beispiel 2 Sam. 11, 8. ist schlagend; aber wir haben hier auch nicht ein einfaches יצא, sondern von dem תצאנה hängt der Accus. פרצים ab, und zwar fällt diese Construction gerade deßhalb unter die Regel Ewald's §. 477., weil in dem תצאנה nicht ein rein passiver Begriff, sondern der active und transitive Begriff des selbständigen Hinausgehens, des Verlassens vorherrscht. — Was nun die räthselhaften Worte והשלכתנה ההרמונה V. 3. anlangt, so sucht auch Baur Zuflucht in einer Correctur, und zwar erkennt er richtig, daß der Fehler nur in dem letzten Worte stecken kann. Baur schließt sich bei seiner Emendation insofern an Hitzig an [a]),

---

die Form נִשָּׂא als Pi., aber die gewöhnliche Form ist doch נִשֵּׂא, 2 Sam. 5, 12. (Ewald §. 275.), und die Construction des Niph. mit dem Accus. erklärt sich völlig einfach aus Ewald §. 572.

a) Gegen Ewald's Correctur, der die Verbalform unverändert läßt, aber das zweite Wort durch ein eingeschaltetes ר so herstellt: הָהָר רִמּוֹנָה, „ihr werdet auf den Berg werfen die Rimmona," macht Baur mit Recht geltend, daß der Zusatz „auf den Berg" sehr müßig sey. Dasselbe spricht auch gegen die von Baur ganz übersehene Conjectur von E. Meier (Beiträge zur Wortkritik der 12 kleinen Propheten. Stud. u. Kritik. 1842. 3. S. 1023 ff.), welcher הָהָר מוּנָה liest und erklärt: „ihr werfet auf den Berg den Lügengott." Nämlich מוּנָה oder מוֹן (so daß מוּנָהּ, mit suff. fem. auf jedes einzelne Weib bezogen, zu schreiben wäre) soll so viel seyn als תמונה Hiob 4,

als auch er zuerst das ה am Schlusse des ersten Worts mit zum folgenden zieht und von den so gewonnenen drei ה die beiden letzten in ד umwandelt, חֲדַד; darin aber weicht Baur von Hitzig ab, daß er den emendirten Namen חֲדַד רִמּוֹן nicht als Ortsnamen, sondern als Götzennamen auffaßt und demgemäß theils die Punctation des Wortes וְהִשְׁלַכְתֶּם als Hiph. beibehält, theils das ה am Ende des Namens streicht, welches nur zugesetzt scheine, weil man den Namen fälschlich als Ortsbezeichnung verstanden habe. Es stellt sich also folgende Emendation heraus: וְהִשְׁלַכְתֶּם חֲדַד רִמּוֹן, und die Uebersetzung: „und ihr werfet weg, d. h. ihr verschmähet, verlaßt den Hadad Rimmon, auf welchen ihr seither vertraut." Diese baur'sche Emendation empfiehlt sich durch den passenden Sinn, aber sie scheint sich zu weit von dem überlieferten Texte zu entfernen. Ich glaube, auf die einfachste Weise einen wesentlich gleichen Sinn zu gewinnen, nämlich dadurch, daß von den zwei ה in ההרמונה das erste gestrichen wird, so daß die Emendation erscheint: וְהִשְׁלַכְתֶּנָה הָרִמּוֹנָה „und ihr werdet wegwerfen die Rimmona." Die Rimmona mag für die götzendienerischen Frauen gewesen seyn, was der (Hadad) Rimmon für die Männer war; daß aber das charakteristische Appellativum Rimmon, da es in dieser männlichen Form für den vollständigen Namen Hadadrimmon erscheint, auch in der entsprechenden Form die weibliche Gottheit bezeichnen könne, was Baur gegen Ewald bedenklich findet, scheint ohne alle Schwierigkeit.

Die Worte, welche wir 5, 7. lesen, hat Ewald nach G. L. Bauer's Vorgange zwischen V. 9. und V. 10. einschieben wollen. D. Baur erklärt das für unnöthig. Er meint, „an die Stelle der Mahnung trete unmerklich mit V. 7. die Rüge der Verderbtheit der Unverbesserlichen." Wir geben gern zu, daß die Construction des V. 7. die Verbindung

---

16. 5 Mos. 4, 16. 2 Mos. 20, 4., gleich כזב Am. 2, 4. Eine scharfsinnige Künstelei.

desselben mit V. 6. gestattet, doch aber gehört der Vers keinenfalls an diese Stelle und scheint uns vielmehr eine alte, aus 6, 12. gebildete Glosse zu seyn. Daß die Worte nicht an die Stelle gehören, an welcher sie jetzt stehen, geht theils aus ihrem Inhalte hervor, theils daraus, daß sich V. 8. nach Form und Inhalt enge an V. 6. anschließt. Nachdem der Prophet in V. 4—6. gesagt hat, daß sich das Volk durch Verachtung des göttlichen Gebotes: „suchet mich!" und durch Götzendienst der Verheißung Jehova's: „dann sollt ihr leben," verlustig gemacht und vielmehr sein Gericht herbeigezogen habe, erscheint die Anklage: „die da wandeln in Wehmuth Recht," welche dem Gedanken nach erst zur zweiten Strophe gehört, vor V. 10., geradezu störend, um so mehr, da mit dem Hinweise auf die Allmacht und Majestät Jehova's, V. 8., die erste Strophe ganz nach der Weise des Amos, als Bestätigung des unvermeidlichen, schon als hereingebrochen beklagten Gerichtes, abgeschlossen wird. Die Participia עֹשֵׂה, הֹפֵךְ u. s. w. V. 8. schließen sich unmittelbar an Jehova, das Subject in V. 6. So ist auch formell der enge Gedankenzusammenhang von V. 8. und V. 6. angezeigt. Daß derselbe auf eine unerträgliche Weise durch unsern V. 7. zerrissen wird, haben schon die LXX. gefühlt und wohl oder übel die Worte des Verses auf Jehova beziehen zu müssen geglaubt, trotz der Pluralformen und trotz des ganz verschiedenen Sinnes, den die Worte, wie sie einmal lauten, haben. Sie übersetzen: ὁ ποιῶν εἰς ὕψος κρίμα καὶ δικαιοσύνην εἰς γῆν ἔθηκεν. Aber auch an der von G. L. Bauer und Ewald ihnen angewiesenen Stelle scheinen die Worte müßig zu stehen. Verdächtig sind sie auch wegen der Verwandtschaft mit 6, 12.; endlich sieht man gar keine Veranlassung, daß die Worte, wenn sie wirklich ihre ursprüngliche Stelle zwischen V. 9. und V. 10. hatten, sich nach V. 6. hätten verirren sollen. Deßhalb glauben wir uns berechtigt, die fraglichen Worte zu streichen.

Gegen die Bemerkungen, durch welche Baur die schwierige Stelle 5, 18—27. erläutert, haben wir Mehreres zu sagen. Zunächst scheint uns die Annahme, daß Amos hier auch die Judäer im Auge habe, nicht bloß die Ephraimiten, durch eine Verweisung auf 6, 1. durchaus nicht gerechtfertigt. Der Prophet denkt so gewiß ausschließlich an das nördliche Reich, als er ausdrücklich sein Klagelied als über „Israel" erschallend ankündigt (5, 1., vergl. V. 2. 4. 6.). Die Erwähnung Juda's 6, 1. ist nach dem oben Bemerkten nichts als ein flüchtiger Seitenblick, der am wenigsten rückwirkende Kraft haben und, an die Spitze einer einzelnen Strophe gestellt, die vorhergehende Strophe aus dem Gesichtspuncte rücken kann, welcher durch die Ueberschrift des ganzen Klageliedes (5, 1.) festgestellt ist.

Ferner zeigt diese Stelle, wie wenig Recht Baur hatte, das Vertrauen der sorglosen Israeliten auf die Weissagungen des Joel, des Vorgängers des Amos, gegründet zu denken, so daß Amos genöthigt sey, die rechte Bedeutung des von Joel geweissagten und im Mißverständniß dieses Ausspruchs von jenen Sichern „herbeigewünschten Tages Jehova's" (5, 18.) darzulegen (vgl. Baur, S. 117. u. ö.). Denn jenes eitle Vertrauen gründete sich nach dem, was Amos V. 21 ff. sagt, nicht auf mißverstandene Verheißungen eines ältern Propheten, sondern auf die eigene Werkgerechtigkeit. Die Argumentation des Amos gegen diese falsche Sicherheit (V. 21—25.) hat Baur richtig dargestellt. Mit Recht schließt er sich namentlich in der Auffassung des vielfach mißverstandenen V. 25. an Ewald an, und faßt den Vers als einen fragenden Hinweis darauf, daß die Jahre des Zugs durch die Wüste, obgleich da das Volk so gut wie gar keine Opfer gebracht hätte, doch die reichste Gnadenzeit gewesen seyen, — Beweis genug, daß es Jehova nicht auf äußerliche Dienste und Gaben ansehe (V. 21—24.). Völlig abweichen müssen wir aber von dem gelehrten Ausleger in der Auffassung von V. 26. Wenn wir vorläufig

ganz davon absehen, welche Bedeutung den räthselhaften Worten, die jedenfalls auf Götzendienst hinweisen, im Einzelnen beizulegen sey, so ist doch die Hauptfrage, ob V. 26. von einem Götzendienste in der Wüste oder von einem Götzendienste des gegenwärtigen Geschlechts die Rede sey, mit andern Worten: ob das Perf. ונשאתם, parallel dem Perf. V. 25., im Sinne des reinen Präteritums oder im Sinne eines Präsens aufzufassen sey. Baur entscheidet, ohne aber auf syntaktische Begründung sich einzulassen, für das Erstere. „Durch die Erwähnung des mangelhaften äußeren Cultus jener Zeit (in der Wüste)," sagt er, „wird nun der Prophet V. 26. daran erinnert, daß die Israeliten damals sogar vom Götzendienst sich nicht vollständig frei erhalten." Er übersetzt also: „Und ihr truget (erhobet a)) die Gehäuse (Hütten) des Milchom und den Kaiwan" u. s. w. Was nun die Absicht des Propheten bei dieser Erwähnung des Götzendienstes in der Wüste seyn soll, zumal im Angesichte von V. 25., leuchtet aus den Bemerkungen Baur's nicht ein. Allein der statuirte Sinn von V. 26. ist nicht richtig.

Der für die Zeit in der Wüste gesetzte Sterndienst ist ein offenbarer Verstoß gegen die Geschichte; das wirft Hitzig, mit dem Baur im Wesentlichen stimmt, dem Propheten geradezu vor. Ferner aber betrachtet Amos jene 40 Jahre des Zugs durch die Wüste durchaus als eine Zeit besonderer Gnadenoffenbarungen, als eine helle Spitze des theokratischen Verhältnisses des Volks zu Gott; gerade auf dieser Voraussetzung beruht, wie Baur selbst lehrt, die ganze Beweiskraft von V. 25.; die etwaige Mangelhaftigkeit des äußern Cultus, V. 25., ist nicht im mindesten ein Vorwurf; deßhalb liegt hier dem Propheten kein Gedanke ferner, als der, die Väter in der Wüste des Götzendienstes anzuklagen. Endlich aber verlangen wir zur Begründung der Drohung,

a) Wenn die Uebersetzung: „Und ihr erhebet —" (S. 371.) nicht ein böser Druckfehler ist, so bleibt sich der Verf. nicht consequent.

V. 27., eine bestimmte Anklage. Die Drohung: „darum" (vav cons.) „führe ich euch in Gefangenschaft," kann sich doch nicht darauf gründen, daß die Väter in der Wüste Götzendienst getrieben haben. In gerade entgegengesetzter Bedeutung faßt Ewald das Perf. V. 26., indem er dasselbe dem Perf. V. 27. parallel, als Drohung, versteht: „so werdet ihr denn aufheben den Pfahl eures Königs — und ich führ' euch gefangen!" Aber auch diese Interpretation können wir nicht billigen; denn theils stützt sich auch hierbei die Drohung, V. 26. und 27., auf gar keine entsprechende, bestimmte Anklage, wie es bei Amos regelmäßig der Fall ist (denn V. 21—24. schneiden ja nur den vermeintlichen Grund der Sicherheit, V. 18., ab, und begründen das V. 19. und 20. Gesagte), theils spricht entschieden gegen Ewald das Verbum נשא, welches nicht sowohl das rettende Wegtragen bezeichnet, als vielmehr im liturgischen Sinne das feierliche Umhertragen der Götzenbilder in Procession; vgl. Jes. 45, 20. 41, 1. 7. Jer. 10, 5. Das gegen Hitzig und Baur, wie das gegen Ewald Bemerkte scheint uns eben so stark dafür zu sprechen, den V. 26. als directe Anklage der Ephraimiten aufzufassen. Nachdem der Prophet die Nichtigkeit ihres Vertrauens auf ihre eitlen Opfer nachgewiesen hat, stellt er ihnen die bestimmte Anklage des Götzendienstes entgegen: „aber" (vav advers.) „ihr tragt die Hütte eures Königs," und daran schließt sich die nun positiv begründete Drohung: „darum führe ich euch gefangen", V. 27. Dasjenige also, was sicher zu erkennen ist, nämlich der auf dem syntaktischen Organismus ruhende Gedankengang, drängt uns, in V. 26. eine bestimmte Anklage des dem Propheten gegenwärtigen Geschlechts zu finden, und wir glauben nicht, daß das Unsichere, der Conjectur Anheimfallende dieß Resultat umwerfen darf. Der Art ist aber auch das von Baur mit großer Gelehrsamkeit über die räthselhaften Wörter מלככם und כיון Geredete. Unverkennbar ist, wie Baur mit Recht von vorn herein festsetzt, daß von einem Gestirndienste die Rede

ey. Nun wird er gegen unsere Auffassung von V. 26. bemerken, was er in anderer Beziehung gegen Ewald sagt, daß „an den hier Bedrohten nicht Götzendienst, sondern verkehrter Jehovadienst gerügt wird, und daß überhaupt eigentlicher Gestirndienst in Israel erst nach dem bedeutenderen und dauernderen Einflusse der Assyrer wieder vorkommt" (S. 367.). Allein wir wissen doch, daß neben dem „verkehrten Jehovadienst" wirklich entschiedener Götzendienst in Ephraim getrieben wurde (4, 2.), wenn nicht der Kälberdienst selbst als Götzendienst gelten soll; wir können den Sterndienst bis auf des Ahas' Zeit in einzelnen Beispielen bestimmt verfolgen (vgl. die Stellen bei Baur S. 367.); wir wissen, daß selbst durch Salomo ammonitischer und moabitischer Götzendienst Eingang fand; deßhalb werden wir dreist unsere Stelle als Selbstzeugniß gelten lassen dürfen, wenn uns die Form und der Zusammenhang der Rede zwingt, hier eine Anklage des damaligen Geschlechts anzuerkennen.

Ueber die V. 26. erwähnten Gegenstände des Götzendienstes, genauer des Sterndienstes, hat Baur folgende Vermuthungen. Er corrigirt zuerst סִכּוּת in סֻכּוֹת, und zwar weil Hieronymus als Grundtext Sochoth angibt und Aquila eine Pluralform, συσκιασμούς, bietet; die Punctation der Singularform סִכּוּת scheine sich auf Mißverständniß und das parallel aufgefaßte כִּיּוּן zu gründen. Dagegen ließe sich geltend machen, daß die LXX., Hieronymus und die Peschito das Wort durch eine Singularform, welche eine Wohnung für ein Götzenbild bezeichnet, wiedergeben. Doch diese Abweichung ist unbedeutend. Statt מַלְכְּכֶם liest Baur מִלְכֹּם, worauf gleichfalls die LXX., Aquila, Hieronymus und die Peschito führen sollen, weil sie in dem Götzennamen Moloch übereinkommen. Aber alle diese Uebersetzer scheinen hier mit demselben Unrecht den Moloch gefunden zu haben, mit welchem z. B. das Wort מַלְכָּם, „ihr König," 1, 15. durch

Aquila, Symmachus, Hieronymus und die Peschito als Moloch erklärt wird. Endlich ändert Baur das masorethische כִּיּוּן in כֵּיוָן oder כֵּיוָן, den Namen des Saturn, welches Gestirn auch unter dem Milchom gedacht werden soll, der Feuergott. Somit erscheint diese, von der masorethischen Versabtheilung abweichende Uebersetzung (S. 376.):

„Und ihr truget die Gehäuse des Milchom und den Kaiwan,
Eure Bilder des Sterns,
Die Götter, die ihr euch gemacht."

Da aber der Götzenname Kaiwan im Hebräischen gar nicht vorkömmt, da ferner die Verbindung des אֱלֹהֵיכֶם mit כּוֹכַב außerordentlich hart ist (wegen des Suff. am Nomen im stat. constr.), da ferner die Correctur מִלְכֹּם nur auf das Mißverständniß der alten Uebersetzungen gegründet ist und endlich der augenscheinliche Parallelismus in unserm Verse zerrissen wird, so können wir diesen Conjecturen, so scharfsinnig sie sind, doch unsern Beifall nicht schenken. Die beiden Begriffe

אֵת סִכּוּת מַלְכְּכֶם
und אֵת כִּיּוּן צַלְמֵיכֶם

entsprechen einander zu deutlich, durch das gleiche אֵת, durch denselben stat. constr., durch das gleiche Suffixum, als daß wir das כִּיּוּן in anderem Sinne wie סִכּוּת fassen oder צַלְמֵיכֶם zum Folgenden ziehen dürften. In dieser Hinsicht stimmen wir vollkommen mit Ewald.

Der übrige Theil des prophetischen Buches bietet weit weniger Schwierigkeiten dar; wir haben deßhalb auch weniger Veranlassung, die von D. Baur gegebenen Erklärungen in Zweifel zu ziehen. Ueber die Ansicht, daß 7, 1. statt יוֹצֵר richtiger יֵצֶר, „Gebilde, Brut," zu lesen sey, wagen wir kaum zu entscheiden. Für die Participialform „siehe (Er, Jehova) bildend" spricht der Parallelismus der Visionen V. 4. 7. (9, 1.), in denen Jehova selbst thätig vom Propheten geschaut wird; aber mit Recht hebt Baur hervor,

theils daß wir, wie V. 4. 7., neben dem הִנֵּה entweder den Namen Jehova's oder doch eine Zurückweisung auf denselben durch das Pronomen erwarten müßten, theils daß durch die LXX., den Chaldäer und die Peschito, deren Uebersetzungen alle auf „Gebilde" hinauslaufen, die Emendation יֵצֶר empfohlen wird.

Der Grund, daß גֹּבַי gerade die „erst eben ausgekrochene Brut der Heuschrecken" bezeichne, entscheidet nicht, weil diese Bedeutung auch bei der hergebrachten Lesart zu ihrem Rechte kömmt. Doch scheint uns noch in der Vergleichung von 8, 1. eine Empfehlung für die vorgetragene Correctur zu liegen, denn auch hier sieht Amos nicht den Jehova selbst, sondern einen „Korb mit reifem Obst," einen „Erntekorb" (Baur), als sinnvolles Anzeichen, daß das Volk zum Gerichte reif sey.

In der Interpretation von 8, 3. stimmt Baur mit Hitzig und Ewald, indem er das הִשְׁלִיךְ nicht wie Umbreit auf Jehova bezieht, sondern mit Recht erklärt: „man wirft hin;" aber wegen 6, 10. scheint es uns nicht richtig, in unserer Stelle das הָס als Adverbium zu הִשְׁלִיךְ zu ziehen, wie auch Hitzig, Ewald u. A. gethan haben. Die Scene in unserm Verse ist ähnlich wie 6, 10.; deßhalb fassen wir auch hier das הס mit Umbreit als einen die dumpfeste Trauer malenden Ausruf. Gerade die abgerissene Form paßt trefflich für diese Scene: „viel Leichen — an jedem Ort wirft man sie hin — still!" Wenn also etwa Jemand einen Klagelaut ausstößt, so heißt es sogleich: „still!"

Die Worte 8, 10. erklärt Baur so: „und ich mache die Trauer gleich der um einen Einzigen, und was darauf folgt, wie den Tag des Leids." Die Suffixa in וְשַׂמְתִּיהָ und וְאַחֲרִיתָהּ bezieht er nämlich nicht auf den Begriff, welcher überhaupt dem Geiste des Propheten als Mittelpunct seiner Rede vorschwebt, auf Samarien oder, wenn ein bestimmtes Nomen gefordert wird, auf אֶרֶץ V. 9., sondern auf אֵבֶל, oder vielmehr, weil אבל gen. masc. ist, auf den darin lie-

genden abstracten, d. h. neutralen Begriff des Trauerns überhaupt. So ergebe sich, meint Baur, eine einfache Construction der Worte: „ich mache sie (die Trauer) wie die Trauer um den Einzigen," und wir hätten nicht nöthig, das כאבל zu erklären „wie bei der Trauer." Den letzten Ausdruck אחריתה erklärt er „ihr Späteres," d. h. was auf die Trauer folgt. Darin werde ausgesprochen, „daß nicht von einem vorübergehenden Unglück, sondern von ewigem Verderben die Rede ist." Allein das Bedenken wegen der Construction des כאבל erledigt sich sehr leicht durch Vergleichung von Ewald §. 527. z das אחריתה als Ende der Trauer zu fassen, enthält eine künstelnde und nicht einmal recht klare Vorstellung. Ungleich einfacher, klarer und kräftiger bleibt der von Maurer, Ewald u. A. gewonnene Sinn.

Daß 9, 1. Jehova weder neben dem Altare stehend erschaut wird, wie Dahl, Schröder, Hitzig meinten und Baur nicht gerade verwirft, noch „über dem Altare schwebend" gedacht wird, wie Baur nach Ewald vorzieht, sondern wirklich auf dem Altare stehend erscheint (LXX., Hieronymus, Rosenmüller, Maurer, Umbreit), geht aus 7, 7. hervor, wo die ganz gleiche Phrase נצב על auch von Baur richtig erklärt wird. Um so weniger durfte derselbe für seine abweichende Interpretation von 9, 1. sich auf jene Stelle berufen.

Gedanken und Bemerkungen.

1.

Exegetische Erörterungen
vom Oberkirchenrath D. Bähr
in Karlsruhe.

II.
Gal. 3, 13.

Χριστὸς ἡμᾶς ἐξηγόρασεν ἐκ τῆς κατάρας τοῦ νόμου, γενόμενος ὑπὲρ ἡμῶν κατάρα (γέγραπται γάρ· „Ἐπικατάρατος πᾶς ὁ κρεμάμενος ἐπὶ ξύλου").

Von der Reformation an erblickte die orthodoxe protestantische Dogmatik in dieser Stelle den klarsten und stärksten Ausspruch über die stellvertretende Genugthuung im Tode Christi, und bis heute fassen sie so selbst diejenigen Ausleger, welche jener Lehre keineswegs für sich zugethan sind. Luther erklärt folgendermaßen: „Weil vermöge des Gesetzes ein jeglicher Mörder sollte gehangen werden, hat nach dem Gesetz Mosis auch Christus hangen müssen. Denn er hat die Person eines Sünders und Mörders an sich genommen, ja nicht Eines allein, sondern aller Sünder und Mörder vor Gott........ Weil ihn denn das Gesetz unter den Mördern und Uebelthätern also ergriffen hat, hat's ihn auch als einen Uebelthäter verdammt und erwürget. ...... Weil ihm die Sünde aufgelegt ist, kommt das Gesetz

und sagt: Wer ein Sünder ist, der soll sterben. Darum, Christe, weil du willst Bürge und selbst schuldig seyn und für alle Sünder die Strafe leiden, so mußt du auch die Sünde und den Fluch tragen. Darum thut Paulus recht und wohl daran, daß er den gemeinen Spruch des Gesetzes aus Mose auf Christum deutet und spricht: Ein Jeglicher, der am Holz hanget, ist von Gott verflucht; Christus ist am Holz gehangen; darum ist er von Gott verflucht....... Alle Flüche, so im ganzen Gesetz sind, sind auf ihn geworfen, hat sie auch für uns getragen und auf seinen Leib nehmen müssen, daß er also für uns nicht allein verflucht, sondern auch der Fluch selbst gewesen ist" a). Diese Auslegung wurde in der lutherischen Kirche traditionell. So sagt Quenstedt: Dicere vult Apostolus Christum factum esse pro nobis ἐπικατάρατον, imo vero κατάραν, h. e. execrabilem, et, quod magis est, execrationem ipsam. Subinnuens: Omnium execrabilium execrationem omnem fuisse in Christum congestam et directam, tanquam in circuli centrum ....., κατάρα non sita fuit in morte crucis, ut volunt Sociniani, sed in sensatione et perpessione maledictionis coelestis et cruciatuum infernalium b). Aber auch bei den Reformirten war diese Auslegung die recipirte. Calvin erklärt die Stelle: Non dicit Christum fuisse maledictum, sed maledictionem, quod plus est; nam significat omnium maledictionem in ipso fuisse inclusam. Turretin spricht sich so aus: Execratio dicitur metalepsi abstracti pro concreto, quae emphasim maximam habet; ut cum scelus vocamus

---

a) Luther's ausführliche Erklärung der Epistel an die Galater in der walch'schen Ausg. d. W. VIII. S. 2165. 2166. 2170. 2193.

b) Quenstedt, Theologia didactico-polemica. Viteb. 1685. pag. 232. 349.

scelestissimum hominem, qui totus in sceleribus iacet, ita execrabilis dicitur execratio ipsa, ut Aquinas monet, factus est ipsa maledictio, quia scilicet omnem maledictionem et calamitatem, quam Lex minabatur transgressoribus, subiit et pertulit a). Die neuern Ausleger drücken sich zwar nicht mit so schroffen und starken Worten aus, sondern viel milder und damit zugleich annehmlicher. Rückert sagt: „Wie wir auch selbst denken mögen, die Ansicht von stellvertretender Uebernahme fremder Schuld ist hier klar ausgesprochen...... Sein (des Apostels) Schluß ist dieser: Wer am Holz hängt, ist verflucht; Christus hing am Holz; also war er verflucht. Wer verflucht ist (Strafe Gottes duldet), ist es entweder für eigene oder für fremde Schuld; Christus nicht für eigene, also für fremde, nämlich für die dem Gesetz unterworfenen Uebertreter des Gesetzes" b). Der neueste Ausleger, de Wette, ist zwar zweifelhaft, ob er das „für uns" im Sinne von: an unserer Statt, oder: zu unserm Besten nehmen soll, erklärt aber dann so: „indem er den Fluch, die Strafe der Sünde, welche das Gesetz androhete, gebüßt hat" c). Diese Erklärung kann man als die gewöhnliche, jetzt recipirte betrachten.

Es lohnt sich wohl der Mühe, diese Auffassung der Stelle einer genauern Prüfung zu unterwerfen; man muß sich dazu um so mehr aufgefordert fühlen, als es geschichtliche Thatsache ist, daß eine solche Auffassung der ältesten Kirche fremd war, und sie sich erst mit der Entwickelung des Dogma's von der stellvertretenden Genugthuung bildete, ja, als diese Lehre auf die Spitze getrieben wurde, in der schroffsten Form auftrat, dagegen, als man wieder anfing,

---

a) Turretinus de satisfactione Christi. Gen. 1667. pag. 108.
b) Rückert, Commentar über den Brief Pauli an die Galater, S. 141.
c) de Wette, Exegetisches Handbuch II, 3. S. 42.

auf sich nahm und an unserer Statt trug. Niemand, auch nicht der eifrigste Vertheidiger der stellvertretenden Genugthuung, wird behaupten wollen, daß Christus je unter die Sünde verkauft, ein Knecht der Sünde und also geistlich todt gewesen sey; er hat nie, auch am Kreuze nicht, aufgehört, das „Leben" zu seyn, also auch nie im Zustand des geistlichen Todes sich befunden. Eben damit Niemand den von Christo gebrauchten Ausdruck *κατάρα γενόμενος* dahin mißverstehe, daß der Herr unter dem Fluch sich befunden, unter dem wir sind, erläutert der Apostel diesen Ausdruck durch den Grund angebenden Zusatz: „Denn er hing am Holz und war insofern ein Verfluchter, als das Gesetz die am Holz Hangenden für Verfluchte erklärt."

Nicht war es somit wie bei uns der innere, insonderheit der moralische Zustand, vermöge dessen Christus verflucht oder ein Fluch war, sondern durch die Kreuzigung, also durch etwas von außen an ihn Gekommenes erschien er nach dem Ausspruch des Gesetzes denen, die dieses Gesetz haben und nach ihm sich richten, als Fluch oder als Verfluchter.

Dieß wird sich noch mehr bestätigen, wenn wir etwas näher auf die alttestamentliche Stelle, auf die sich der Apostel bezieht, eingehen. Sie lautet im Zusammenhang so: „Wenn auf Jemand eine Sünde liegt, die ihn des Todes schuldig macht, und er wird getödtet, und du hängst ihn ans Holz, so soll sein Leichnam nicht am Holz bleiben über Nacht, sondern begraben sollst du ihn an demselben Tage, denn ein Fluch Gottes ist der Gehenkte, und du sollst nicht verunreinigen dein Land, welches Jehova, dein Gott, dir gibt als Besitzthum" (5 Mos. 21, 22. 23.). Ueber den Sinn dieser Worte kann man nicht zweifelhaft seyn. Wenn ein todeswürdiger Verbrecher die verdiente Todesstrafe (durch Steinigen oder durchs Schwert) erduldet hatte, so wurde sein Leichnam noch aufgehängt, offenbar zum Schimpf für den Verbrecher und zur Abschreckung für Jedermann. Allein dieß Hängen sollte nicht über Nacht oder mehrere Tage

dauern, weil sonst der Leichnam (in dem heißen Lande) in Fäulniß übergegangen wäre und so das Land Jehova's verunreinigt hätte. Oefter kommt das Gebot von dem Fleisch oder Fett der getödteten Opferthiere vor, daß es nicht soll über Nacht liegen bleiben, sondern noch an demselben Tage gegessen oder, wenn nicht, verbrannt werden, und zwar, wie das Gesetz ausdrücklich angibt, weil es am zweiten Tage schon in Fäulniß übergeht und damit unrein, also auch verunreinigend, geworden ist (vergl. 3 Mos. 7, 18.19, 7. Ezech. 4, 14. a)). Der todte Verbrecher sollte wohl zum Schimpf für ihn selbst und zum Zeichen der strafenden Gerechtigkeit hoch aufgehängt werden, aber er sollte das Land nicht verunreinigen, sondern, ehe der Leichnam in Fäulniß überging, begraben werden. Sodann sollte dieß auch geschehen, weil er קִלְלַת אֱלֹהִים war. Das Wort קללה wird zwar mit Recht durch „Fluch" übersetzt, allein es ist doch verschieden von dem Begriff des אָרַר, denn es kommt her von קלל, „leicht oder gering seyn," woraus die Bedeutung „verachtet oder verschmäht seyn" fließt; קללה heißt also eigentlich „Verachtung, Schmähung" b), und „Fluch" erst, insofern dieser die ausgesprochene, dargelegte Verschmähung, der erklärte Abscheu ist. Durch das Aufhängen an einen Pfahl wurde erklärt, daß der Verbrecher von Gott verschmäht, verabscheut werde, daß er ein „Abscheu Gottes" sey. Es liegt also in dem Wort קללה selbst gar nicht einmal der Begriff der Strafe, sondern nur der des Abscheues, der Schmach und Schande, wie denn auch der Act, um deßwillen der Verbrecher קללה genannt wird, nämlich das Aufhängen, nicht der Strafact, das Strafleiden selbst war, sondern eine Beschimpfung nach vollendetem Strafact, nach erlittener Todesstrafe; folglich kann קללה nimmer der Gestrafte heißen, sondern der Verabscheute, Verworfene. Nun wird es

a) Symbolik des mos. Cultus II. S. 375.
b) Vgl. Gesenius im Wörterbuch u. d. A.

aber kaum der Erinnerung bedürfen, daß der Gesetzgeber durch seine Verordnung nicht bezweckt, Jeden, der aufgehängt wird, darum schon, weil ihm dieß widerfahren, für einen Abscheu und Fluch Gottes zu erklären, sondern er erklärt nur denjenigen dafür, der in Folge einer Todsünde, eines todeswürdigen Verbrechens mit dem Tode bestraft worden war und dann noch aufgehängt wurde. Wenn man daher den Apostel Paulus, wie Rückert thut, schließen läßt: „Wer am Holz hängt, ist verflucht; Christus hing am Holze, also war er verflucht" (nämlich bei Gott), so beschuldigt man ihn damit der gänzlichen Unkenntniß der betreffenden Gesetzesstelle und traut ihm nicht einmal gesunden Menschenverstand zu. Denn das muß doch jedes Kind einsehen, daß das Aufhängen eines Menschen ihn nicht bei Gott zum Abscheu und Fluch machen kann, sonst stünde es in der Gewalt der Gottlosen, jeden wahrhaft Frommen, an dem Gott Wohlgefallen hat, zum Abscheu und Fluch Gottes zu machen, sie brauchten ihn nur ans Holz zu hängen. Aus dem Aufhängen an sich kann nimmermehr folgen, daß Einer für eigene oder für fremde Sünde Strafe leidet und wirklich קללת Gottes ist; es kann Einer weder für eigene noch für fremde Sünde von Menschen getödtet und aufgehängt werden, sein Tod und die damit verbundene Beschimpfung kann völlig unverdient und eine bloße Gewaltthat, eine Ungerechtigkeit der mächtigen Gottlosen seyn; daß er alsdann nicht wirklich ein „Fluch Gottes" ist, sondern gottloserweise von den Menschen so dargestellt wird und es zu seyn scheint vor der Welt, versteht sich wohl von selbst. So folgt denn auch aus dem Aufhängen oder der Kreuzigung Christi an und für sich weder, daß er für eigene, noch daß er für fremde Sünde und Schuld gestraft und bei Gott verflucht war, sondern nur, daß die, welche ihn ans Holz hingen, ihn als קללת אלהים behandelten und ihn als solchen aller Welt bezeichnen und darstellen wollten; in den Augen der Welt erschien er darum als קללת, aber

deßhalb noch keineswegs auch in den Augen Gottes, denn bei Gott war nach dem Gesetz nur der ein Fluch, welcher ein des Todes würdiges Verbrechen begangen hatte, in Folge dessen er dann gerechterweise getödtet und nachher aufgehängt wurde. Letzteres sahen auch die alten Dogmatiker wohl ein und behaupteten daher: Allerdings ist Einer nicht darum, daß er am Kreuz hängt, verloren und verflucht, wie ja das Beispiel des Schächers, der Gnade fand, das Gegentheil zeigt; non supplicium, sed crimen maledictum reddit, sagt Turretin; allein, weil das Kreuz einmal nach dem Gesetz Zeichen und Symbol des göttlichen Fluches war, so übernahm Christus den Kreuzestod, um anzudeuten, daß er von Gott verflucht sey; Gott hatte unter den verschiedenen Todesstrafen nur die des Kreuzes für einen Fluch erklärt, um zum Voraus den gekreuzigten Christus als einen Fluch oder Verfluchten zu bezeichnen. Neque enim, fährt derselbe Turretin fort, crux causa fuit, ut primo Christus maledictus fuerit, sed demonstrat crux, utpote maledictionis symbolum, illum iam ante a Patre maledictum a). Ganz abgesehen von der unerträglichen, jetzt wohl schwerlich mehr einem Theologen unanstößigen dogmatischen Härte, daß Christus schon zum Voraus, ehe er nur erschien, ein vom Vater Verfluchter gewesen sey, beruht diese Auffassung auf irrigen Voraussetzungen der Typik; denn wenn auch das Gesetz im Allgemeinen, namentlich aber das Cultusgesetz Typen auf Christum enthält, so kann doch eine einzelne Verordnung über die Behandlung hingerichteter Verbrecher nicht so ohne Weiteres auf Christum sich beziehen, am allerwenigsten aber bloß wegen Christus gegeben seyn und einen rein prophetischen Charakter haben; auch führt der Apostel die Stelle gar nicht in dem Sinne an, als sey, was sie sage, in

a) Turretinus de satisfactione Christi, pag. 112 et 113. Ganz ebenso Quenstedt (Theologia did. - polem. pag. 283. 284.).

Christo erfüllt, sondern er will damit beweisen und belegen, daß Christus und inwiefern er *κατάρα* geworden. Ferner aber verkannten die alten Dogmatiker gänzlich, daß die Gesetzesstelle gar nicht davon handelt, welche unter den verschiedenen Todesarten der Verbrecher als Fluch Gottes zu betrachten sey, sondern davon, was mit den Hingerichteten, mögen sie die eine oder die andere Todesstrafe erlitten haben, anzufangen sey; das Aufhängen war gar keine besondere Todesart, sondern fand erst nach der Todesstrafe, welcher Art diese auch seyn mochte, statt. Man kann also nicht sagen, daß Gott unter den verschiedenen Todesarten nur allein die Kreuzigung für einen Fluch erklärt habe; damit fällt dann aber auch die Folgerung weg, er habe dieß wegen Christus gethan, um ihn als Verfluchten zu bezeichnen.

Nicht zu übersehen ist, w i e der Apostel die Gesetzesstelle citirt. Bei den LXX. heißt sie: *ὅτι κεκατηραμένος ὑπὸ θεοῦ πᾶς κρεμάμενος ἐπὶ ξύλου*, hier dagegen: *ἐπικατάρατος πᾶς ὁ κρεμάμενος ἐπὶ ξύλου*. Man sieht deutlich, daß der Apostel nach den LXX. citiren wollte und ihre Uebersetzung kannte, und doch läßt er etwas aus, was jene keineswegs willkürlich zugesetzt hatten, sondern was auch im hebräischen Text steht, nämlich das *ὑπὸ θεοῦ*, womit etwas ungenau der Genitiv אלהים wiedergegeben wird. Ist diese Auslassung eine zufällige oder absichtliche? Nach der alten orthodoxen und gewöhnlichen Auffassung der ganzen Stelle liegt gerade auf diesem *ὑπὸ θεοῦ* der Hauptnachdruck; auf dasselbe kommt bei ihr Alles an, es bildet das Unterscheidende gegen andere Auffassungen und man legt ihm das größte Gewicht bei. Wie sollte aber nun der Apostel gerade das ausgelassen haben, was die Hauptsache ist, was ausdrücklich in der Gesetzesstelle steht, wenn er es nicht absichtlich thun wollte? Hätte er nicht eher, wenn er die Meinung der alten Dogmatiker ausdrücken wollte, dieses *ὑπὸ θεοῦ* sogar einschieben müssen, falls es der Gesetzestext nicht enthielte!

Daß er aber den für jene Meinung entscheidenden Zusatz nicht nur nicht macht, sondern ihn, ungeachtet er im Gesetz steht, wegläßt, zeigt unwidersprechlich die Absichtlichkeit der Weglassung. Wenn er ihn aber absichtlich und wissentlich wegließ, so folgt nothwendig, daß er seine Worte nicht so wollte aufgefaßt haben, wie es dann wohl möglich gewesen wäre und wie es von der orthodoxen Dogmatik wirklich geschieht; in der Weglassung liegt vielmehr, weil sie eine absichtliche ist, eine indirecte Polemik gegen die orthodoxe Erklärung. Nimmermehr konnte auch derselbe Apostel, welcher Christum am Kreuze für eine ὀσμὴ εὐωδίας bei Gott erklärt (Ephes. 5, 2.), zugleich behaupten, er sey am Kreuz ein Fluch (d. i. Abscheu, קללה) bei Gott gewesen. Vielmehr wollte er sagen, Christus habe uns von dem Fluche des Gesetzes, in oder unter dem wir uns befinden, losgekauft durch einen Tod, der nach dem Gesetz als ein Fluch erschien. Der Sinn des Apostels ist also überhaupt folgender: Um uns des Segens, nämlich des Lebens durch den lebendig machenden Geist, theilhaftig zu machen, litt der Herr nicht überhaupt nur den Tod, sondern den Fluchtod, d. h. einen Tod, durch welchen er vor Allen, denen das Gesetz gegeben war, als ein Fluch dargestellt wurde; damit wir den Geist empfingen und mit ihm das Leben und die Kindschaft, ist der Herr nicht bloß gestorben, sondern hat in diesem Tode die nach dem Gesetze selbst höchste und größte Schmach auf sich genommen, er wurde unter die gemeinsten und verworfensten Uebelthäter gerechnet, aber nicht von Gott, sondern von denen, die unter dem Gesetz und damit unter dem Fluch stehen. In den Augen der Welt und vor ihr stand er in seinem Tode da als ein Fluch, aber in Wahrheit und bei Gott war er so wenig ein Fluch, daß dieser Tod sogar die Quelle alles Segens für die Welt ist. Wie sein (leiblicher, äußerlicher) Tod der Welt das (geistliche) Leben gab, so ist auch der (äußere) Fluch, zu dem er in seinem Tod geworden, die Quelle des (geistlichen) Segens für die Welt. — Wie nach dem Allem das ὑπὲρ ἡμῶν zu fassen ist, ergibt

sich von selbst. Wenn Rückert sagt: „ὑπὲρ ἡμῶν kann hier nur bedeuten: an unserer Statt", so hat uns der ganze Zusammenhang im Gegentheil gezeigt, daß es gerade diese Bedeutung hier nicht haben kann, sondern übersetzt werden muß, wie an so vielen andern Stellen, nämlich: für uns, zu unserm Heil. Jedenfalls wird Niemand behaupten wollen, daß ὑπὲρ, wenn es in irgend einer Beziehung zum Tode Christi vorkommt, immer „anstatt" bedeute; die Stellen, wo dafür ἀντί steht, zeigen dieß hinlänglich (vergl. Matth. 26, 28. mit Luk. 22, 20. Ephes. 5, 2. mit Hebr. 5, 3. u. s. w.).

Schon oben wurde bemerkt, daß die Entwickelung des Dogma's von der stellvertretenden Genugthuung auf die Erklärung unserer Stelle sehr entschieden einwirkte, und insbesondere, daß die Auffassung derselben in der ältesten Kirche eine ganz andere war, als in der spätern, besonders nachreformatorischen. Es wird nicht ohne Interesse seyn und zugleich zum Schutze gegen dogmatischen Zelotismus dienen, wenn ich dieß näher nachzuweisen suche.

Bei den Juden ist einer der gewöhnlichsten und bekanntesten Schimpfnamen auf Jesum התלוי, d. i. der Gehängte, ein Ausdruck, der aus unserer Gesetzesstelle, 5 Mos. 21, 23 (תלוי), entnommen ist, ingleichen המקולל, d. i. der Verfluchte, ebenso entlehnt aus dieser Stelle (קללת אלהים) a). Daß sie das letztere Wort im strengsten Sinne nehmen als der von Gott oder bei Gott Verfluchte, und mit התלוי denselben Gedanken verbinden, ist natürlich und geht z. B. aus dem Hohn hervor, mit welchem das rabbinische Buch Chissuk emunah die Stelle Gal. 3, 13. anführt, indem es dem Apostel den Zusatz macht: יצא אמת במקרה מפיו, d. i. die Wahrheit ist durch Zufall aus seinem Munde gegangen b).

---

a) Vgl. die rabbinischen Stellen bei Eisenmenger, Entdecktes Judenthum I. S. 88 fg. S. 273.

b) Eisenmenger a. a. O. I. S. 92.

womit gesagt werden soll: er wollte zwar nicht Jesum als einen von Gott Verfluchten bezeichnen, sondern eher das Gegentheil, hat es aber doch gethan, gegen seinen Willen, zufällig. Man sieht hieraus, daß nicht einmal die größten Feinde des Apostels ihm eine Aeußerung über Jesum zutrauten, wie sie ihm die christliche Orthodoxie beilegt. Schon sehr frühe scheinen die Juden jene Schimpfnamen gebraucht und den Christen vorgehalten zu haben, ihr Herr und Meister sey, weil ein Gehenkter, darum, nach dem göttlichen Gesetz, zugleich ein von Gott Verfluchter. Denn Justin der Märtyrer läßt bereits in seinem Dialog mit dem Juden Tryphon diesen den Christen jenen Vorwurf machen a) und sucht ihn ausführlich zu widerlegen. Dieß thut er aber keineswegs so, wie es die alten Dogmatiker gethan haben würden und thun mußten, nämlich er gibt nicht, wie sie, zu, daß Christus von Gott verflucht gewesen sey, und erklärt es dann durch die satisfactio vicaria, nach welcher der Herr zwar nicht die Strafe seiner, sondern der ihm imputirten Sünden aller Menschen gebüßt hat, vielmehr geht seine ganze Demonstration dahin, zu beweisen, daß der Gekreuzigte kein von Gott Verfluchter sey, so wenig als das von Moses aufgerichtete Schlangenbild ein Götzenbild und Uebertretung des Bilderverbots; er habe das nach dem Willen des Vaters ihm auferlegte, schwere und schimpfliche Kreuzesleiden auf sich genommen, um uns von dem Fluche zu erretten. Wiederholt und mit vielem Nachdruck widerspricht Justin gerade das, was die alten Dogmatiker als das punctum saliens, als das Wichtigste und Nothwendigste hervorheben.

---

a) Iustini Martyr. Opp., ed. Sylburg., pag. 192. Dort werden dem Tryphon die Worte in den Mund gelegt: οὗτος δὲ ὁ ὑμέτερος λεγόμενος Χριστὸς ἄτιμος καὶ ἄδοξος γέγονεν, ὡς καὶ τῇ ἐσχάτῃ κατάρᾳ τῇ ἐν τῷ νόμῳ τοῦ θεοῦ περιπεσεῖν· ἐσταυρώθη γάρ.

Während Luther behauptet: „Christus ist am Holz gehangen, darum ist er von Gott verflucht" (s. oben), behauptet Justin das Gegentheil: *οὐ καὶ κατὰ τοῦ Χριστοῦ τοῦ θεοῦ κατάρα κεῖται*, und *οὐχ ὡς τοῦ θεοῦ κατηραμένου τούτου τοῦ σταυρωμένου*, und *ὁ οὖν παθητὸς καὶ σταυρωθεὶς Χριστὸς οὐ κατηράθη ὑπὸ τοῦ νόμου, ἀλλὰ μόνος σώσειν τοὺς μὴ ἀφισταμένους τῆς πίστεως αὐτοῦ ἐδήλου* a). — Ganz wie Justin äußert sich Tertullian, der unsere Stelle öfter anführt. Gegen die Juden, die wegen der Gesetzesstelle an dem Kreuzestod Christi Anstoß nahmen, beruft er sich auf den Zusammenhang der alttestamentlichen Worte, citirt dieselben genau, und schließt: Igitur non in hanc passionem Christum maledixit (Deus), sed distinctionem fecit, ut qui in delicto iudicium mortis habuisset et moreretur suspensus in ligno, hic maledictus a Deo esset, quia propter merita delictorum suorum suspenderetur in ligno. Christus, qui dolum de ore suo locutus non est....., non pro meritis suis in id genus mortis expositus est, sed ut quae praedicta sunt a prophetis, per vos ei obventura implerentur etc. Sehr richtig argumentirt Tertullian hier so: Ihr Juden habt Christo eine verfluchte Todesart angethan; deßhalb war er aber nicht bei Gott verflucht; bei Gott verflucht ist nur der Gehenkte oder Gekreuzigte, welcher, wie das Gesetz ausdrücklich sagt, diese Strafe durch ein todeswürdiges Verbrechen verdient hat b). Das maledictum crucis ist ihm lediglich so viel als dedecus, ignominia, nullificamen populi c). Auch Origenes erblickt in dem Fluche, zu dem Christus in seinem Tode geworden, nur die tiefste Erniedrigung und Schmach, wenn er zu Röm. 9, 3

a) a. a. O. S. 248—264.

b) Tertullian. contra Iudaeos, cap. 10. Vgl. contra Marc. 5, 3. 3, 18. contra Prax.

c) Tertull. contra Marc. 4, 21.

sagt: Quid vero mirum, si apostolus pro fratribus suis anathema fieri velit, qui sciat eum, qui erat in forma Dei, exinanisse se de ea ac suscepisse formam servi et factum esse pro nobis maledictum? Quid ergo mirum, si, cum Dominus pro servis maledictum factus sit, servus pro fratribus anathema fiat a)? — Ebenso nimmt die Stelle Cyprian, der Psalm 21, 6. so übersetzt: Ego autem sum vermis et non homo, maledictum (maledictio) hominis et abiectio plebis. Omnes, qui me videbant, despiciebant me: die Menschen haben Christum verflucht (nicht aber Gott), vom Volk ist er verworfen (nicht aber von seinem himmlischen Vater). Auch Epiphanius und Theodoret wissen noch nichts davon, daß Christus ein Fluch Gottes gewesen sey. Ersterer sagt ausdrücklich: *οὐκ ἔστι Χριστὸς κατάρα, ἀλλὰ κατάρας λύσις, εὐλογία δὲ πᾶσι τοῖς εἰς αὐτὸν ἀληθῶς πεπιστευκόσι* b), und letzterer erklärt unsere Stelle: *ταῖς ἀραῖς τοῦ νόμου πάντων ὑποκειμένων, τὸν κατὰ τὸν νόμον ἐπάρατον αὐτὸς κατεδέξατο θάνατον, ἵνα τῆς ἀρᾶς πάντας ἀνθρώπους ἐλευθερώσῃ καὶ τὴν ἐπηγγελμένην πᾶσιν εὐλογίαν δωρήσηται* c). Eine im Gesetz verfluchte Todesart litt der Herr, nicht aber war er nach dem Gesetz selbst ein Fluch oder ein Verfluchter, denn der Ausspruch: „Verflucht sey Jedermann, der nicht bleibet in alle dem, das geschrieben steht in dem Buche des Gesetzes, daß er's thue," leidet auf ihn allein gerade unter allen Menschen keine Anwendung. Ganz so und noch bestimmter erklärt der spätere Theophylakt: *Ἐδέξατο κατάραν τὴν ἀπὸ τοῦ κρεμασθῆναι καὶ ἔλυσε κατάραν, τὴν ἀπὸ τοῦ μὴ πληροῦν τὸν νόμον ἡμῖν ἐπικειμένην, αὐτὸς μὴ ὑποκείμενος ταύτῃ· τόν τε γὰρ νόμον ἐπλήρωσε*

---

a) Origenes, Comment. in ep. ad Rom. 7, 7.
b) Epiphan. haeres. 42. p. 137.
c) Theodoret. interpretatio epist. S. Pauli., ed. Nösselt., p. 375.

καὶ ἁμαρτίαν οὐκ ἐποίησε. Besonders zu beachten ist, was Hieronymus über unsere Stelle äußert. Ihm ist die Weglassung des Dei oder a Deo bei maledictum so entschieden absichtlich, daß er sogar argwöhnt, es möchte selbst in der alttestamentlichen Stelle das אלהים gefehlt haben und von den Juden erst später deßhalb eingeschoben worden seyn, um den Christen vorwerfen zu können, daß ihr Erlöser unter dem Fluche Gottes sich befunden habe. Dieser Vorwurf sey nämlich, bemerkt er, ein sehr gewöhnlicher und bekannter, aber ganz grundloser, denn es müsse erwogen werden, daß nicht Jedweder, der am Holz gehangen, bei Gott verflucht sey, sondern nur der, welcher wegen eines Verbrechens die Todesstrafe erdulde: non ideo, fährt er fort, maledictus, quia crucifixus est, sed quia in talem inciderit reatum, ut meruerit crucifigi; so seyen Ananias, Azarias und Misael, weil sie das Bild Nebukadnezar's nicht anbeten wollten, aufgehängt worden, so auch Eleazar unter Antiochus, Niemand aber werde sie deßhalb für verflucht halten. Für das Fehlen des אלהים spreche auch, daß sonst nirgends in der Schrift, wenn des Fluchs Erwähnung geschehe, der Name Gottes beigesetzt werde (1 Mos. 3, 14. 17. 4, 11. 9, 25. 49, 7.). Daß aber Christus ein Fluch für uns geworden, dürfe Keinem auffallen, denn derselbe Gott, der ihn zum Fluch gemacht, habe ihn, der von keiner Sünde wußte, auch zur Sünde gemacht, und der Erlöser habe Knechtsgestalt angenommen und sich der Fülle des Vaters entäußert. Iniuria itaque Domini nostra gloria est. Ille mortuus est, ut nos viveremus. Ille descendit ad inferos, ut nos ascenderemus ad coelum. Ille factus est stultitia, ut nos sapientia fieremus .... Ille pependit in ligno, ut peccatum, quod commiseramus in ligno scientiae boni et mali, ligno deleret appensus .... Ad postremum factus est ille maledictio, factus, inquam, non natus, ut benedictiones, quae promissae fuerant Abrahae, ipso auctore

et praevio transferrentur ad gentes etc. a). Hieraus ergibt sich, daß Hieronymus das γενόμενος ὑπὲρ ἡμῶν κατάρα ganz so faßt, wie wir oben gethan haben. Christus ist ihm nimmermehr von Gott verflucht, sondern er hat sich so tief erniedrigt und der göttlichen Herrlichkeit so weit entäußert, daß er in einen Tod ging, welcher als verflucht galt, um uns den Segen zu bringen. Wie allgemein diese Auffassung in der alten Kirche war, dafür mag schließlich noch der Commentar zeugen, welcher den Werken des Ambrosius gewöhnlich angefügt und unter dem Namen Ambrosiaster bekannt ist. Schwerlich ist dieser Verfasser früher als in das sechste oder siebente Jahrhundert zu setzen. Er spricht sich so aus: Si propius adspicias, videbis Christum maledictum eorum factum, a quibus occisus est; crux enim Salvatoris peccatum et maledictum est Iudaeorum..... Ac per hoc Salvator innocens suspensus in ligno non est maledictus, sed maledictum illorum, a quibus suspensus est. Quantum tamen ad Iudaeos pertinet, quasi peccatorem illum occidendum Pilato offerentes, maledictum illum fecerunt, ut quasi reus occideretur, cum esset innocens.

Aus allen diesen Zeugnissen geht zur Genüge hervor, daß es in den ersten sechs Jahrhunderten wenigstens Niemand einfiel, unsere Stelle so zu deuten, wie es besonders seit der Reformation geschehen ist, ja daß den ältesten, angesehensten und dabei orthodoxesten Kirchenvätern die Behauptung, Christus sey von Gott verflucht gewesen (in welchem Sinn dieß auch genommen werden mag), nicht nur eine falsche Erklärung des apostolischen Ausspruchs war, sondern auch als entschieden heterodox und verwerflich galt. Was die alte Kirche für irrgläubig hielt, erklärte die protestantische Dogmatik für rechtgläubig. Tempora mutantur et nos mutamur in illis.

---

a) Hieronymi Opera IV. pag. 259.

III.

Hebr. 13, 11—13.

11. Ὧν γὰρ εἰςφέρεται ζώων τὸ αἷμα περὶ ἁμαρτίας εἰς τὰ ἅγια διὰ τοῦ ἀρχιερέως, τούτων τὰ σώματα κατακαίεται ἔξω τῆς παρεμβολῆς. 12. διὸ καὶ Ἰησοῦς, ἵνα ἁγιάσῃ διὰ τοῦ ἰδίου αἵματος τὸν λαόν, ἔξω τῆς πύλης ἔπαθε. 13. Τοίνυν ἐξερχώμεθα πρὸς αὐτὸν ἔξω τῆς παρεμβολῆς, τὸν ὀνειδισμὸν αὐτοῦ φέροντες.

Der Sinn dieser Stelle wird häufig und insbesondere von der altorthodoxen Schule mit vielem Schein so gefaßt: „Deßhalb, weil die Opferthiere, deren Blut zur Sühne ins Heiligthum kam, außerhalb des Lagers verbrannt werden mußten, mußte auch Jesus, der das wahre Opfer für unsere Sünden ist, außerhalb Jerusalems leiden und sterben." Hiernach wäre dann die Stelle 1) eine authentische Deutung des Ritus des Verbrennens der Opferthiere außerhalb des Lagers und gäbe im Allgemeinen einen Beweis ab für die Richtigkeit des Verfahrens der alten Typik, welche in den Einzelheiten der alttestamentlichen Ritualgesetze unmittelbar bildliche Darstellungen der geschichtlichen Einzelheiten in dem Leben Christi erkennt; wenn eine Stelle im N. T. zu einer solchen Verfahrungsweise berechtigte, so wäre es dann gewiß die vorstehende. 2) Da das Verbrennen der Opferthiere außerhalb des Lagers als eine Folge davon angesehen wird, daß sie durch die Uebertragung der Sünden auf sie unrein geworden seyen und eben deßhalb aus dem Lager hätten entfernt werden müssen, so würde das durch jenen Ritus vorgebildete Leiden Christi außerhalb Jerusalems ebenso voraussetzen, daß ihm unsere Sünden imputirt waren und er darum als unrein erschien.

Die völlige Unrichtigkeit dieser Auffassung sammt ihren Voraussetzungen und Folgerungen zeigt sich nur dann, wenn man genau und streng den Zusammenhang mit dem Vor-

hergehenden festhält, besonders aber näher auf das alttestamentliche Opferritual eingeht. Letzteres ist bisher, so viele Erklärungen auch versucht worden sind (Heinrichs nennt die Stelle locus satis tortuosus multisque interpretum curis illustratus), offenbar zu wenig geschehen, und selbst Bleek, dessen Auslegung im Ganzen gewiß die richtige ist, hat, wie mir scheint, diesen Punct nicht mit einer solchen Vollständigkeit behandelt, daß daraus die angeführte Auffassung als unstatthaft sich ergibt.

Der Zusammenhang ist folgender. V. 9. hatte der Verfasser gesagt: „Es ist gut, daß durch Gnade das Herz befestigt werde, nicht durch Speisen, von denen die, welche damit umgegangen, keinen Gewinn gehabt." Daß unter den „Speisen" (βρώμασι) Opfermahlzeiten zu verstehen sind, hat Bleek nachgewiesen und ist auch jetzt allgemein anerkannt. Welche religiöse Bedeutung die Opfermahlzeiten hatten, sehen wir aus 1 Kor. 10, 18 ff. Dort spricht der Apostel von dem Abendmahl und sagt, der Kelch sey die Gemeinschaft des Blutes, das Brod die Gemeinschaft des Leibes Christi. Dann fährt er fort: „Sehet an den Israel nach dem Fleisch. Welche die Opfer (θυσίας) essen, sind die nicht in Gemeinschaft (κοινωνοὶ) des Opferaltars (θυσιαστηρίου)? .... Was die Heiden opfern, das opfern sie den Dämonien, und nicht Gott. Ich will aber nicht, daß ihr in Gemeinschaft mit den Dämonien treten sollt. Ihr könnt nicht den Kelch des Herrn trinken und den Kelch der Dämonien; ihr könnt nicht an dem Tische des Herrn Theil haben und an dem Tische der Dämonien." Hieraus geht deutlich hervor, daß das Essen des Opfers Zeichen und Bürgschaft der Gemeinschaft mit der Gottheit war, der man das Opfer dargebracht hatte; diese Gemeinschaft mußte natürlich immer als ein „Gewinn," d. i. als zum Heil dienend, angesehen werden. Nun behauptet unser Verfasser, daß die, welche die alttestamentlichen Opfer gegessen, davon keinen Gewinn gehabt, das wahre Heil dadurch nicht erlangt hätten, so viel

sie auch darauf bauen oder darin ein Vorrecht und einen Vorzug vor denen, welche diese Opfer nicht mehr genössen, erkennen möchten. „Wir," fährt er fort V. 10., „wir (die wir an Christum glauben und aus dem alten Bunde herausgetreten sind) haben einen Altar (θυσιαστήριον), von dem zu essen kein Recht haben, die dem Zelte dienen," d. h. obwohl wir nicht mehr vom alttestamentlichen Altar essen und in der Gemeinschaft des alten Bundes stehen, so haben wir nichts desto weniger doch einen Altar, und von diesem Altar zu essen haben die, welche den Dienst im alten Heiligthum verrichten, gar nicht einmal das Recht und die Befugniß. Was unter dem θυσιαστήριον der Gläubigen zu verstehen sey, wird bekanntlich verschieden beantwortet. Bleek und nach ihm de Wette haben sich dafür entschieden, daß damit das Kreuz Christi gemeint sey, insofern der Herr an oder auf dem Kreuze geopfert worden. Allein der Gedanke: „vom Kreuze essen," ist etwas hart und kommt nirgends sonst vor, namentlich nicht an den Stellen, die direct oder indirect vom Abendmahl handeln, bei welchem doch die Gläubigen von Anfang an die Gemeinschaft mit dem Herrn feierten, und von dieser Gemeinschaft ist ja gerade hier die Rede, denn das „Essen," welches unser Verfasser den Gläubigen zuschreibt, besteht jedenfalls in nichts Anderm als in der Gemeinschaft mit Christo, dem allein wahren Opfer. Nimmt man die obige paulinische Stelle dazu, wo, was V. 18. θυσιαστήριον heißt, V. 21. als τράπεζα bezeichnet wird, so scheint es natürlicher und ungezwungener, das „vom Altar essen" für gleich bedeutend mit „vom Tische essen" zu nehmen. So läge denn eine Anspielung auf das Abendmahl in der Stelle. Wenn Bleek diese deshalb für unzulässig hält, weil sie die zu jener Zeit noch nicht vorhandene Vorstellung voraussetze, „daß im Abendmahl der Leib Christi wirklich geopfert werde," so scheint mir diese Voraussetzung unbegründet, indem das Abendmahl immerhin auch ohne die Vorstellung vom wirklichen und wiederholten Opfer

Christi als geistliches, heilbringendes Mahl den unnützen Opfermahlzeiten gegenübergestellt werden konnte. Was man aber auch unter θυσιαστήριον verstehen mag, Hauptsache bleibt, daß der Verfasser sagen wollte: Wir haben uns der Gemeinschaft mit dem einigen wahren Opfer zu erfreuen, an welchem die τῇ σκηνῇ λατρεύοντες keinen Theil haben. Unter den letztern sind zunächst die Priester des alten Bundes gemeint, die allein dazu befugt waren, die Sünd- und Sühnopfer, von denen im Folgenden die Rede ist, zu essen. 3 Mos. 6, 18. (25.) 23. (29.). Zugleich aber erscheinen sie hier als Vertreter des ganzen Priestervolkes (2 Mos. 19, 6.), aus dem sie sich Jehova zu seinem besondern Dienste auserwählt hatte (4 Mos. 16.).

Der 11. Vers nun knüpft mit γάρ an und meldet in unzertrennlicher Verbindung mit V. 12. den Grund, warum die, welche der Hütte dienen, nicht befugt sind, von dem erwähnten θυσιαστήριον zu essen. Der Grund ist einfach der, daß es sich hier um ein solches Opfer handelt, welches „außerhalb des Lagers" oder, was dasselbe, „außerhalb des Thors" gebracht worden ist. Dieß ist der Hauptgedanke der Stelle, um den sich alles Uebrige dreht. Der Ausdruck „außerhalb des Lagers," der daher zunächst ins Auge zu fassen ist, datirt sich von der Zeit her, in welcher das Volk Israel durch die Wüste wanderte und in Zelten wohnte, wie auch die Wohnung Jehova's in seiner Mitte ein Zelt, σκηνή, war. Das Lager war der Complex der Zelte und schloß also das gesammte Bundesvolk sammt dem Heiligthum, welches sein Centrum war, in sich. Da nun der alte Bund nicht sowohl an einen Ort, als vielmehr an das durch leibliche Abstammung abgegrenzte Volk Israel geknüpft war, so bildete das Lager auch nicht bloß den Complex dieses Volkes, sondern zugleich den damit ganz identischen Bereich des alten Bundes oder der Theokratie, so daß „innerhalb des Lagers" gleichbedeutend schon mußte mit „innerhalb des alten Bundes" und „außerhalb des Lagers" mit „außerhalb des al-

ten Bundes." Der Ausdruck hatte also, wenn auch zunächst, doch keineswegs allein locale Beziehung, sondern mit der localen nothwendig zugleich eine religiöse, insofern außerhalb des im Lager beschlossenen Bundesvolkes der Bund nicht existirte. Als Israel zu wandern aufhörte und feste Wohnsitze einnahm, trat die Centralstadt, in deren Mitte die nunmehr feste Wohnung Jehova's, der Tempel, sich befand, an die Stelle des Lagers, dem sie auch in gewisser Hinsicht nachgebildet war, indem sie wie dieses die Form des Vierecks und auf jeder Seite drei, im Ganzen zwölf Thore hatte, wie im Lager je drei der zwölf Stämme eine Seite bildeten. So repräsentirte Jerusalem das gesammte Bundesvolk und damit zugleich die an dasselbe geknüpfte und innerhalb seiner sich bewegende alttestamentliche Theokratie; daher denn „Jerusalem" häufig geradezu für das Volk des alten Bundes selbst oder für die alttestamentliche Theokratie steht (Jes. 65, 18. 40, 9. 62, 67. Joel 3, 5. Zach. 1, 16. 13, 1. Jer. 33, 16. vgl. Gal. 4, 26.). „Außerhalb des Thors," d. i. Jerusalems, ist daher ebenfalls der Natur der Sache nach keineswegs nur auf die Localität zu beziehen, sondern zugleich auf den davon unzertrennlichen alten Bund. Wenn daher unser Verfasser V. 13. fortfährt: „So lasset uns nun zu Ihm hinausgehen außerhalb des Lagers," so macht er nicht eine bloß bildliche und etwa nur ihm eigenthümliche Anwendung von dem Ausdruck „außerhalb des Lagers," vielmehr hebt er aus dem mit dieser Formel verbundenen Begriff nur mehr die nicht-locale Seite hervor, denn er will sagen: Lasset uns aus dem alten Bundesvolk, aus der alttestamentlichen Theokratie heraustreten und zu Christo gehen. Unmöglich hätte er aber diese Anwendung machen können, wenn er mit den Ausdrücken ἔξω τῆς παρεμβολῆς und ἔξω τῆς πύλης nur eine rein locale Beziehung verbunden hätte. Diese nicht-locale Beziehung liegt übrigens auch offen in dem Gebot zu Tage, dem gemäß Verbrecher, die den Tod verdient hatten, aus dem Lager oder den Thoren

geführt wurden, um die Todesstrafe zu erdulden (3 Mos. 24, 14. 4 Mos. 17, 35. 5 Mos. 17, 5. Jos. 7, 24.). Damit wurde nämlich factisch ihre Ausstoßung aus dem Bundesvolke und aus der alttestamentlichen Theokratie erklärt. Kurz, mit dem Ausdruck ἔξω τῆς παρεμβ. oder πύλ. war für den Israeliten unzertrennlich der Gedanke des sich außerhalb des alten Bundes Befindens verbunden. In dieser Beziehung nun legt unser Verf. ein großes Gewicht darauf, daß Christus „außerhalb des Thores" gelitten habe; denn damit war er von den Theokraten selbst als nicht mehr zur alttestamentlichen Theokratie gehörig, sondern als aus ihr und dem Bereich des alten Bundes hinausgestoßen erklärt; sein Leiden und Tod außerhalb des Lagers oder der theokratischen Stadt war eine Allen verständliche, thatsächliche Erklärung, daß er außerhalb der alten Theokratie stehe. Allein mit diesem Leiden und Tod Christi hatte es seine besondere Bewandniß; wohl hatte es den Charakter einer schimpflichen Hinrichtung, aber es war sühnender Natur und darum eben ein Opfer, und zwar ein Sühnopfer für das ganze Volk. Wie nun, schließt unser Verfasser, die Priester gerade von den Opfern, die für das ganze Volk sühnend und also die größten und wichtigsten waren, nicht essen durften, so hat überhaupt das ganze durch sie repräsentirte alte Priestervolk keine Befugniß, von diesem Opfer zu essen, d. h. mit diesem wahrhaft und ein für allemal sühnenden Opfer Christi in Gemeinschaft zu treten, es hat keinen Theil daran. Dieß ist der Gedankenzusammenhang unserer Stelle, wie er durch das an der Spitze des V. 11. stehende γάρ bedingt wird; er wird sich noch bestimmter ergeben, wenn wir nun näher in das Einzelne eingehen.

Was den Inhalt des V. 11. im Ganzen betrifft, so gehören diejenigen Opfer, deren Blut ins Heiligthum kam, und deren Leiber außerhalb des Lagers verbrannt wurden, in die Klasse der Sündopfer. Dieß sagt noch ausdrücklich die Formel περὶ ἁμαρτίας, welche nicht mit Luther über-

setzt werden darf: „wegen der Sünde," sondern Bezeichnung des Sündopfers ist. Das hebräische חטאת, d. i. Sündopfer, geben die LXX. immer durch περὶ ἁμαρτίας, welche Formel dann wie Ein Wort gebraucht wird (3 Mos. 4, 3. 14. 28. 32. 35. 5, 6. 7. 8. 9. 10. 11. 6, 25. 30. 16, 3. 5. 6. 9. 11. 15. 27. 8, 14. 10, 16. 12, 16. 14, 13. 19. 31. 4 Mos. 7, 16. 22. 28. 34. 40. 52. 58. 64. 70. 76. 82. 87. 28, 15. 22. 30. 29, 5. 11. 16. 19. 22. 25. 28. 31. 34. 38. Ps. 40, 6. Symmachus, Aquila und Theodotion übersetzen daher das hebräische חטא, d. i. entsündigen, 3 Mos. 8, 15. 9, 15. 14, 49., wo von Entsündigung durch Opfer die Rede ist, durch ein aus jener Formel gebildetes neues Verbum, περιαμαρτεύειν und περιαμαρτίζειν (vgl. 2 Mos. 29, 36. Sach. 13, 1.). Auch Hebr. 10, 6. und 8. kann die Formel gar nicht anders übersetzt werden. Die Sündopfer nun waren die eigentlichen Sühnopfer, sie hatten unter den vier Gattungen blutiger Opfer recht eigentlich und speciell den Zweck, die Sünde zu sühnen. Dieß bezeichnet aber das Ritualgesetz durch כפר d. i. zu- oder bedecken; damit, daß die Sünde des Menschen vor den Augen Jehova's, des Heiligen, „zugedeckt" wird, wird er unsündlich, d. h. heilig gemacht in Jehova's Augen; Sühnen hat also zum Zweck Heiligen, ja es ist eo ipso ein Heiligen; die Sünd- oder Sühnopfer sind deßhalb zugleich Heiligungsopfer. Mit Beziehung auf diese ihre Bestimmung erklärt sie denn auch das Gesetz ausdrücklich für קדש קדשים (3 Mos. 6, 18. 22.), eine Benennung, die keiner andern Opfergattung gegeben wird. Unter einander unterscheiden sich die Sündopfer je nach der Sünde und der Person, die durch sie gesühnt werden sollten. Wurde die Sünde eines einzelnen Privatmannes gesühnt, so sprengte der Priester das Blut, welches das eigentliche Sühn- und Heiligungsmittel war, an die Hörner des Altars vor der Wohnung oder dem Heiligthum; galt es die Sühne einer Sünde des ganzen Volks oder seines theokratischen Repräsentanten, so wurden die Hörner des Altars in der Woh-

nung, der „vor Jehova," d. h. vor dem Allerheiligsten, wo Jehova thronte, stand, besprengt; sollten sämmtliche Sünden des gesammten Volkes einschließlich des Hohenpriesters während des ganzen Jahres gesühnt werden, so fand ein Besprengen des im Allerheiligsten stehenden Thrones statt. Diejenigen Opfer also, „deren Blut ins Heiligthum (εἰς τὰ ἅγια ist, wie Bleek mit Recht behauptet, vgl. Hebr. 9, 25., offenbar Bezeichnung des Allerheiligsten) getragen wird," sind natürlich die größten, wichtigsten, umfassendsten Sühn- oder Heiligungsopfer. Gerade aber die Leiber dieser durften nicht gegessen werden, während von den andern, deren Blut nicht ins Heiligthum kam, das Gesetz ausdrücklich vorschreibt: „der Priester," der das Sündopfer thut, soll es essen; an heiligem Ort soll es gegessen werden, im Vorhof der Stiftshütte." 3 Mos. 6, 19. und 22. 23: „Alles Männliche unter den Priestern soll es essen; hochheilig ist es. Und alles Sündopfer, dessen Blut in das Heiligthum gebracht worden, um zu sühnen, soll nicht im Heiligthum gegessen werden; mit Feuer soll es verbrannt werden." Der Grund namentlich dieser letztern Bestimmung war der, daß die Priester bei den Opfern, deren Blut ins Heiligthum kam, nicht wie bei den andern als die Sühnenden und Heiligenden, also nicht in ihrem rein priesterlichen Charakter, sondern als die selbst der Sühne und Heiligung Bedürftigen erschienen. Was bei den gewöhnlichen Sündopfern ein Vorrecht für sie war, das mußte bei denen, durch die sie selbst gesühnt wurden, natürlich wegfallen; und da nur das Brandopfer seiner Idee nach ganz auf dem Altar verbrannt wurde, so mußten die Leiber der Sündopfer, welche nicht gegessen werden sollten, auf irgend eine andere Weise weggeschafft werden; sie wegzuwerfen und verfaulen zu lassen, wäre ganz unzulässig gewesen, man vernichtete daher diese Leiber durch Feuer, jedoch außerhalb des Lagers, weil dieses Verbrennen gar kein eigentlich religiöser, sondern ein außer-theokratischer Act war und mit der Sühne oder Heiligung selbst nichts mehr

zu thun hatte; dieses Verbrennen trat nur an die Stelle des Essens, welches hier aus dem angegebenen Grunde nicht stattfinden konnte und durfte. Nicht auf dem Verbrennen als solchem liegt somit das Gewicht, sondern nur insofern es das Nichtessen in sich schließt. Dieß ist sehr wohl zu beachten. Da es aber immerhin ein Nebenact des Opfers war, so sollte es, wie das Gesetz 3 Mos. 4, 12. ausdrücklich verlangt, an einem „reinen Ort" außerhalb des Lagers geschehen. — Aus dem Allem ergibt sich ganz von selbst die völlige Unrichtigkeit der oben angeführten, immer noch gangbaren Meinung, es sey das Verbrennen außerhalb des Lagers eine nothwendige Folge der durch die (vorausgesetzte) Sündenimputation hervorgerufenen Unreinheit dieser Opferthiere a). Schon der ausdrückliche Zusatz „an einem reinen Ort" weist eine solche Meinung entschieden zurück. Sodann aber erklärt das Gesetz selbst das gewöhnliche Sündopfer für „hochheilig" und fügt hinzu: der Priester soll es essen, an „heiligem Ort" soll es gegessen werden; wenn nun das gewöhnliche Sündopfer schon „hochheilig" war, so war es natürlich das höher stehende, wichtigere, größere, umfassendere Heiligung wirkende noch viel mehr; und wenn das gewöhnliche Sündopfer so wenig unrein war, daß es nicht nur gegessen werden durfte, sondern selbst mußte, und zwar gerade von den heiligen Personen an heiligem Ort, ohne daß sie dadurch unrein wurden, so versteht es sich, daß die heiligeren Sündopfer noch viel weniger unrein waren, obwohl sie aus andern Gründen nicht gegessen wurden. Schon das Fleisch der niederen Sühnopfer war so heilig, daß, „wer es anrührte, heilig seyn mußte," 3 Mos. 6, 20.; wie soll nun das Fleisch der höchsten und heiligsten Sündopfer sogar unrein gewesen seyn? Endlich übersieht man, daß Ezech. 43, 21.

---

a) Selbst Ewald (Alterthümer des Volkes Israel. Göttingen 1848. S. 68.) trägt die Ansicht noch vor.

geboten wird, das Sündopfer eines Stiers zu „verbrennen an einem bestimmten Orte des Hauses außerhalb des Heiligthums;" wäre es als unrein betrachtet worden, so hätte es an gar keinem Ort des Hauses, von dem alles Unreine entfernt bleiben mußte, verbrannt werden können.

Bei der Erklärung des folgenden V. 12. wird gewöhnlich übersehen, daß er mit V. 11. ein Ganzes bildet, und daß beide Verse mit einander den Grund angeben, weßhalb die im alten Bunde Befindlichen von dem Opfer Christi nicht essen, d. h. keine Gemeinschaft mit demselben, keinen Theil daran haben können. Statt beide Verse zusammengenommen in die genaueste Beziehung zu V. 10. zu bringen, stellt man sie gewöhnlich einander gegenüber und bezieht das διό V. 12. lediglich auf das in V. 11. Gesagte, so daß dann der Sinn herauskommt: Deßhalb, weil die wichtigsten und umfassendsten Sühnopfer außerhalb des Lagers verbrannt wurden, mußte auch Jesus außerhalb Jerusalems leiden und sterben. Bei dieser Auffassung aber wird der ganze Zusammenhang zerstört und der Hauptgedanke des Abschnittes völlig außer Acht gelassen. Unser Verfasser bezweckt ja nicht, eine typische Deutung des Verbrennens der Sündopfer zu geben, sondern die ganze Rede geht darauf hinaus, daß die Hebräer die Gemeinschaft des alten Bundes mit seinen Schattenopfern, die das Herz nicht befestigen können, verlassen und zu Christo „außerhalb des Lagers" kommen und in seiner Gemeinschaft das Wesen, die Wahrheit dessen, was jene Schatten darstellen, empfangen möchten. Die Beweisführung ist also die: Deßhalb, weil das Sühnopfer Christi „außerhalb des Thors," d. h. außerhalb des alten Bundes, ist gebracht worden, können die, welche innerhalb des Thors, d. i. im alten Bunde, bleiben, nicht daran Theil haben und mit Christo in Gemeinschaft treten; darum lasset uns denn „zu ihm außerhalb des Lagers hinausgehen." Nach diesem ganz unleugbaren Zu-

sammenhang erscheint dann V. 11. keineswegs als Hauptgedanke, wie es bei der angeführten Erklärung der Fall ist, sondern als untergeordneter Nebengedanke. Zur Bekräftigung des Hauptgedankens, daß die, welche der Hütte dienen, nicht Macht haben, von dem θυσιαστήριον der an Christum Gläubigen zu essen, führt unser Verf. an, daß sie auch schon im alten Bunde von den heiligsten und wichtigsten Sühnopfern nicht essen durften; aber gerade diese Sühnopfer waren Vorbilder des Opfers Christi. Wenn die, will er sagen, welche der Hütte dienten, vorgeben, daß man durch das Essen der Opfer des Heils theilhaftig werde, so bedenket, daß sie schon im alten Bunde gerade von den höchsten und umfassendsten Sühnopfern nichts essen durften; noch weniger Befugniß haben sie, von dem Opfer zu essen, welches die Wahrheit jener Opfer, das allein gültige, für alle Menschen dargebrachte Opfer ist. Gegen die angeführte gewöhnliche Erklärung spricht außer dem Zusammenhang auch noch der Umstand, daß nach ihr das sühnende Leiden und Sterben Christi als der Antitypus des Verbrennens der Sühnopfer gefaßt werden muß. Dieß widerspricht aber gänzlich dem Ritualgesetz, nach welchem der Sühnact mit dem Blut vollzogen ward und das Verbrennen, wie bemerkt, mit der Sühne gar nichts zu thun hatte, sondern ein außertheokratischer Nebenact war, welchem gar keine positive Bedeutung zukam, der nur erfolgte, weil diese Opfer nicht gegessen werden sollten. So gewiß durch das Verbrennen außerhalb des Lagers nicht die Sühne vollzogen ward, so gewiß ist es auch falsch, unserm Vers den Sinn zu geben: Darum mußte Christus sein Sühnopfer vor den Thoren Jerusalems bringen, weil die alten Sühnopfer außerhalb des Lagers verbrannt wurden. — Die einzelnen Worte des V. 12. haben keine Schwierigkeit. Es ist nur hervorzuheben, daß die sühnende Thätigkeit Christi als ein ἁγιάζειν dargestellt wird, was ganz in alttestamentlicher An-

schauung geschieht, indem, wie oben bemerkt, dem Hebräer die Begriffe Sühnen und Heiligen unzertrennlich von einander sind, ja nur Einen Begriff (nach seiner negativen und positiven Seite) bezeichnen. Das διὰ τοῦ ἰδίου αἵματος weist darauf hin, daß Christus Hoherpriester und Opfer in Einer Person war, wie dieß auch sonst (Hebr. 9, 11—14.) dargestellt wird. Um das für Alle gültige Sühn- und Heiligungsopfer darzubringen, um allem Volk, nicht bloß dem alten Bundesvolk, Grund und Ursache der Sühne und Heiligung zu werden, hat er sein Opfer außerhalb des die alte Theokratie repräsentirenden Jerusalems dargebracht.

Eben so natürlich als nothwendig schließt sich nun V. 13. die Aufforderung an: So laßt uns denn nicht länger innerhalb der alten Theokratie, die uns keinen Gewinn für unser Seelenheil mehr bringen kann, verharren, sondern zu Ihm außerhalb des Lagers hinausgehen, aus der Gemeinschaft des alten Bundes heraustreten, um wahrhaftig geheiligt und errettet zu werden. Dieser Aufforderung fügt der Verfasser noch die Worte bei: τὸν ὀνειδισμὸν αὐτοῦ φέροντες, d. i. indem wir seine Schmach tragen. Er will sogleich darauf aufmerksam machen, daß dieses Austreten aus der alten Theokratie und Anschließen an einen, der wie ein Verbrecher außerhalb des Thors, wie ein aus der Theokratie Ausgestoßener, Verfluchter, starb, in den Augen derer, welche der Hütte dienen, Schmach nach sich ziehen werde, daß aber diese Schmach durch den Gewinn weithin aufgewogen werde und darum für nichts zu achten sey. Als Grund der Aufforderung zum Austreten aus der alten Theokratie wird daher im folgenden V. 14. angegeben: „Denn wir haben nicht hier eine bleibende Stadt (πόλις), sondern suchen die zukünftige," d. h. haben wir auch keinen Theil und keine Gemeinschaft mehr mit der irdischen Stadt Jerusalem, in welcher sich die alte Theokratie concentrirt und welche sie repräsentirt, so können wir uns bei aller Schmach um so mehr getrösten,

als diese irdische Stadt mit dem Aufhören des alten Bundes ihre Bestimmung erreicht und ihre Bedeutung verloren hat, unserer aber ein anderes Jerusalem, das himmlisch ist (Hebr. 12, 22.), wartet; auf dieses lasset uns Herz und Sinn richten.

2.

Kann der Epheserbrief an die Gemeinde zu Ephesus gerichtet seyn?

Als Probe aus der von der haager Gesellschaft zur Vertheidigung der christlichen Religion herausgegebenen Disputatio de ep. Pauli ad Ephesios.

Von

W. Fr. Rinck,

Pfarrer zu Grenzach im badischen Oberlande.

Wetstein, de Wette, Lünemann a) u. A. finden den Epheserbrief für die Gemeinde zu Ephesus unpassend. Denn Paulus, der drei Jahre lang unter ihnen lebte und lehrte (Apostgsch. 18, 7.) und dieser Gemeinde bestens bekannt war (Apostgsch. 20, 17.), schreibt an Solche Eph. 1, 15., von deren Glauben und Liebe er gehört, und welche nach Eph. 3, 2. von der ihm gegebenen Gnade Gottes gehört haben. Man vermißt jede Beziehung auf einen frühern vertrauten und persönlichen Umgang und die Grüße am Ende des Briefes Eph. 2, 11—13. 19. 3, 1. setzen Heidenchristen voraus, aber die ephesische Gemeinde bestand nach Apostgsch.

a) Lünemann, de ep. quam Paul. ad Ephes. dedisse perhibetur authentia. Götting. 1842. p. 21 sqq.

19, 8—10. 17. 20, 21. aus Juden- und Heidenchristen. Die Merkmale der Unbekanntschaft des Verfassers des Sendschreibens mit der ephesischen Gemeinde bezeichnet D. Ritschl in Bonn a) als Hauptgrund gegen seine Echtheit. Um diesen Einwendungen auszuweichen, versuchte man, durch das Messer der Kritik die Epheser ganz oder durch Auslegung halb zu beseitigen.

Die berühmte vaticanische Handschrift B. läßt Eph. 1, 1. die Worte *ἐν Ἐφέσῳ* im Text aus, und hat sie nur am Rande, und zwar nach dem Urtheile des Prof. Tischendorf (Stud. u. Krit. 1847. S. 133 f.) von zweiter Hand, mit kleinern Buchstaben geschrieben; auch die Handschrift 67. hat sie von späterer Hand, und Basilius der Große (adv. Eunom. II, 19.) vermißte sie in alten Ausgaben. Auf dieser Auslassung beruht die Vermuthung, unser Brief sey ursprünglich ein Umlaufschreiben an die Heidenchristen in Kleinasien gewesen und habe erst später von der Metropolis Ephesus den Namen und die Aufschrift erhalten. Diese Meinung trug zuerst Jakob Usser (Annal. vet. et novi test. ad a. 64. p. 686.) vor, und fand vielen Beifall. Er nahm an, Paulus habe einen leeren Raum gelassen: *τοῖς ἁγίοις τοῖς οὖσι … καὶ πιστοῖς*, welchen sodann Tychikus, der Ueberbringer, oder die jedesmalige Gemeinde, die sich des Briefes bediente, ausfüllte. Nach Michaelis versah schon der Apostel selbst mehrere ausgegebene Abschriften mit verschiedenen Namen asiatischer Kirchen. Allein diese seltsame Art von Umlaufschreiben, welche eine allgemeine Bestimmung und doch eine Aufschrift hätten, als wären sie für Einzelne bestimmt, ist ohne alles Beispiel. Wie Gal. 1, 2. *ταῖς ἐκκλησίαις τῆς Γαλατίας* geschrieben ist, so wäre auch der Epheserbrief, falls er allgemein gehalten seyn sollte, *τοῖς ἁγίοις τοῖς οὖσιν ἐν τῇ Ἀσίᾳ* überschrieben oder mit einer ähnlichen Aufschrift versehen. Albert Bengel gab zwar

a) Hallische A. L.-Z. 1847. Juni. S. 1005.

jenen Anfangsworten, ohne sich einen leeren Raum dazwischen zu denken, eine so allgemeine Bedeutung: „an die Heiligen und Gläubigen aller Orten, wohin Tychikus kommen wird;" allein die Anführung von Apostgesch. 13, 1. würde eine solche Ellipse nicht rechtfertigen, weil man in dieser Stelle aus dem Vorhergehenden leicht die Worte ἐν Ἀντιοχείᾳ wiederholt, die unserige dagegen ganz räthselhaft erschiene. Nicht minder unzulässig ist es, mit Schneckenburger das Prädicat „wahrhaft," das am wenigsten fehlen dürfte, hinzuzudenken und zu erklären: „an die Heiligen, die es wahrhaft sind," oder mit Krell, Credner u. A. zu übersetzen: „an die Heiligen, die auch gläubig sind," als gäbe es auch Heilige, die nicht gläubig sind. Ueberdieß lassen sich Eph. 1, 15 f. 6, 21 f. mit einer so weiten und allgemeinen Bestimmung des Briefes nicht vereinigen. Um diese dessenungeachtet festzuhalten, müßte man mit Koppe dem Text Gewalt anthun, nicht nur ἐν Ἐφέσῳ, sondern auch die vorausgehenden Worte τοῖς οὖσιν streichen oder statt ihrer πᾶσι mit Ziegler in den Text setzen, was sich kein besonnener Kritiker erlauben wird.

Fragen wir nach dem Entstehungsgrund jener Auslassung in sehr alten Urkunden, so möchte ich sie nicht mit Lünemann S. 39. dem Versehen und Zufall zuschreiben, da sie sich entweder aus Absichtlichkeit oder aus einem nahe liegenden Zweifel beim Abschreiben füglich erklären läßt. Ich suchte in meiner Einleitung zu dem dritten Brief Pauli an die Kor. S. 33 f. jene Absichtlichkeit aus den Bemerkungen des Basilius a. a. O. und des Hieronymus (Comm. ad Eph. 1, 1.) und aus der ähnlichen Auslassung der Worte ἐν Ῥώμῃ nach πᾶσι τοῖς οὖσιν Röm. 1, 7. wahrscheinlich zu machen. Allein weit über das Zeitalter unserer Handschriften reicht eine ältere Interpolation, wovon jene Auslassung abgeleitet seyn kann. Marcion nämlich hat unsern Brief für einen an die Laodiceer ausgegeben und diesen Fund nach der Meldung Tertullian's (adv. Marc. V. 11, 17.) für ein Ergebniß der sorgfältigsten Forschung gehalten.

Er sah nämlich die Aehnlichkeit unseres Briefes mit dem an die Kolosser und hielt dafür, der an die Laodiceer, welchen die Kolosser nach Kap. 4, 16. sich verschaffen sollen, sey der unsrige; er setzte daher auch nach diesem sogleich den Kolosserbrief, um ihre Zusammengehörigkeit anzuzeigen. Da Marcion seine Sammlung heil. Schriften von Pontus nach Rom brachte, so sind seine Textverfälschungen nicht ohne Einfluß auf unsere Handschriften geblieben (vgl. Röm. 14. zu Ende, Gal. 5, 9. 14. 19. 21.), und DE. haben sogar die Stellung des Kolosserbriefes unmittelbar nach dem ephesischen von Marcion entlehnt. Basilius, Bischof von Cappadocien, scheint nun Bücher zur Hand gehabt zu haben, deren Abschreiber in einem Abhängigkeitsverhältniß zu den pontischen Exemplaren standen; sie und die auf uns gekommene Handschrift B. mochten Eph. 1, 1. die beiden Lesarten *ἐν Ἐφέσῳ* und *ἐν Λαοδικείᾳ* vorgefunden und im Zweifel, welche vorzuziehen, keine von beiden aufgenommen haben, gleichwie B. den Schluß des Markus, der in alten Urkunden auf verschiedene Weise stand, ganz wegließ und dem Leser nur einen leeren Raum darbietet.

Es hat zwar dem Marcion vermöge des Geistes des Widerspruchs, der gegen das Hergebrachte ankämpft, nicht an Vertheidigern gefehlt: Wartholdt meinte im Gegensatz gegen das ausdrückliche Zeugniß des Tertullian, die Aufschrift unsres Briefes an die Laodiceer sey in Pontus herkömmlich gewesen und von Marcion nur aufgenommen worden; Mill, Wetstein u. A. sind geneigt gewesen, diesem Mann, dessen kritische Willkür im Alterthum verrufen war, hierin mehr beizustimmen, als der gesammten Kirche und allen unsern Handschriften. Jedoch es bliebe ein unauflösliches Räthsel, wie man so frühe und so allgemein dazu gekommen, aus einem Brief, der an die Laodiceer gerichtet gewesen wäre, einen an die Epheser zu machen, während man uns umgekehrt den Verfälscher der Aufschrift mit Namen nennt und die kritischen Gründe, die ihn irre geleitet haben, nicht ferne liegen.

Man verfiel nun auf den Gedanken, die unpassenden Epheser durch geschickte Auslegung in den Hintergrund zu schieben, da man sie kritisch nicht wohl beseitigen konnte. Beza (nov. test. 1642. p. 590.) vermuthete, Paulus habe, als er das Sendschreiben abfaßte, nicht sowohl Ephesus, als die andern asiatischen Gemeinden, an die es geschickt werden sollte, im Gedanken gehabt; Harleß (Commentar, S. 51.) denkt an Filialgemeinden von Ephesus oder an einzelne auf dem Land zerstreute Christen, Lünemann endlich (S. 47.) an Eine Filialgemeinde in solcher Nähe, daß man sie für einen Theil der ephesischen Gemeinde selbst halten konnte. Allein diese Behelfe können unmöglich befriedigen. Was sich für die Epheser nicht schicken will, wird dadurch nicht schicklich gemacht, daß Paulus sie, an die er seinen Brief richtet, im Verfolg außer Acht gelassen und andere Leser im Sinn gehabt haben soll. Da hätten die Epheser, so oft sie sein Schreiben lasen, des Tychikus als Dolmetscher bedurft, der dem räthselhaften Benehmen des Briefstellers zu Hülfe gekommen wäre. Aber doch wenigstens einen Gruß mußten sie erwarten, wenn auch der übrige Inhalt die Filialisten anging, von deren Daseyn wir übrigens gar keine Kenntniß haben. Wie ganz anders der Apostel in solchem Falle zu verfahren pflegte, ersehen wir aus der Aufschrift 2 Kor. 1, 1: *τῇ ἐκκλησίᾳ τοῦ θεοῦ τῇ οὔσῃ ἐν Κορίνθῳ, σὺν τοῖς ἁγίοις πᾶσι τοῖς οὖσιν ἐν ὅλῃ τῇ Ἀχαΐᾳ.* Hier ist ausgesprochen, was man von dem ephesischen Briefe ohne Grund vermuthet; aber darum werden die Zustände der eigentlichen korinthischen Gemeinde doch nicht hintangesetzt, sondern sind, wie billig, überall in den Vordergrund gestellt.

Mit allen diesen Hypothesen kann man sich nicht gegen de Wette und Baur halten. Ersterer (Vorrede zum Commentar, S. 7.) verbittet sich mit Recht jeden Richter, der nicht Ausleger sey. Ohne mich mit seiner anerkannten Meisterschaft in diesem Felde messen zu wollen, erlaube ich mir gleichwohl Zweifel an der Richtigkeit seiner Auslegung

der betreffenden Stellen und glaube, daß man ihm hier beikommen muß, um mit Erfolg zu kämpfen.

Die zuerst beanstandete Stelle Eph. 1, 15. besagt, daß der Apostel vom Glauben der Epheser an den Herrn Jesum und ihrer Liebe zu allen Heiligen gehört habe. Konnte er vier Jahre nach seinem Abschied von den Ephesern nicht in der Zwischenzeit von ihrem Glauben und ihrer Liebe hören, und würden wir, wenn heutzutage ein Geistlicher an seine vormalige Gemeinde in solchen Ausdrücken schriebe, seine frühere Anwesenheit und persönliche Bekanntschaft auszuschließen berechtigt seyn? Aehnlicher Redeweisen bedient sich Paulus gegen andere Gemeinden und Personen, die er unleugbar persönlich kannte: Philipp. 1, 27. 2 Theſſ. 3, 11. Philem. 5. Unbedachtsam führt Millius die letzte Stelle an, als wäre dem Paulus auch Philemon, von dessen Liebe und Glauben er hörte, unbekannt gewesen, der doch nach V. 19. sein Schüler gewesen zu seyn scheint. Von den Ephesern erhielt der Apostel meines Bedünkens in Rom Bericht durch den Onesiphorus, der ihn daselbst aufsuchte (2 Tim. 1, 17.). Von den Fortschritten im Glauben und in der Liebe, meint de Wette, könne Eph. 1, 15. nicht die Rede seyn, weil erst später die Rede davon sey. Allein gibt es nicht eine große Stufenleiter von Fortschritten, und kann man nicht einer auch schon vollkommenen Gemeinde den Geist der Weisheit und Offenbarung wünschen?

Hinwieder sollen die Christen, an welche unser Sendschreiben gerichtet ist, dessen Verfasser auch nur vom Hörensagen kennen, nach Eph. 3, 2: „wofern ihr gehöret habt von der Anstalt der Gnade Gottes, die mir an euch gegeben ist." Den auf diese Stelle gegründeten Beweis hält de Wette für unwidersprechlich, so daß es gewagt ist, Widerspruch einzulegen; dennoch will ich es versuchen. Dem Hören V. 2. steht V. 4. das Lesen gegenüber. Der Apostel erinnert die Personen, an die er schreibt, daß, was sie früher gehört haben, gegenwärtig durch das Lesen seiner Mitthei-

lungen bestärkt werde. Nun wird aber sein Brief nicht dem Gerücht, sondern den mündlichen Vorträgen entgegengesetzt, und „gehört haben" bedeutet in jener Stelle nicht, wie de Wette u. A. annehmen, das Wissen durch Hörensagen, sondern durch evangelische Verkündigung. Es ist nicht nöthig, allein an die Verkündigung des Apostels selbst zu denken, wie Morus u. A. wollen, der Ausdruck ist absichtlich unbestimmt gehalten, damit er auch die übrigen Lehrer der Epheser mitbegreife; aber eben so wenig wird die persönliche Lehrthätigkeit Pauli in Ephesus ausgeschlossen. Lehrvortrag und Brief wird auch 2 Thess. 2, 15. als die doppelte Erkenntnißquelle angegeben, wie in unserer Stelle. Wenn man hier ἀκούειν nach hebräischem Sprachgebrauch nicht bloß in der Bedeutung von hören, sondern das Gehörte verstehen nimmt (vgl. Mark. 4, 33. Apostgesch. 22, 9. Galat. 4, 21. 1 Kor. 14, 2.), so könnte man sogar mit Harleß und de Wette dem Vorwort εἴγε (wofern) eine bedingende Bedeutung unterlegen, Paulus habe es für wahrscheinlich gehalten, daß die Epheser eine richtige Einsicht in sein Gnadenamt vermöge der apostolischen Verkündigung erlangt haben. Indeß diese Bedeutung liegt nicht nothwendig in εἴγε, es kommt auch Eph. 4, 21. bei einem unbezweifelten Vordersatz vor, und so haben wir auch nicht nöthig, dem ἀκούσαν den Nebenbegriff des Verstehens beizulegen, um Alles in der Ordnung zu finden. Es genügt, die unberechtigte Annahme, als hieße ἀκούειν bloß durch Hörensagen erkennen, abzuweisen, da es bestimmt Philipp. 4, 9. Kol. 1, 23. von dem Anhören von Predigten und den daraus erworbenen Kenntnissen gebraucht wird.

Die Leser unseres Briefes halten Wetstein, Lünemann und de Wette nach Eph. 2, 11. 19. 3, 1. 4, 17. für Heidenchristen; Wiggers glaubt zwar auch, daß die überwiegende Anzahl der ephesischen Gemeinde aus Heiden, Lünemann S. 22. dagegen, daß sie hauptsächlich aus Juden bestanden habe (Apostgesch. 19, 1—10. 20, 21.). Wir

wissen keines von beiden, aber vermuthen können wir aus dem Umstand, da Paulus die Synagoge in Ephesus verlassen und man seinetwegen den Verfall des Heidenthums in dieser bedeutenden Stadt besorgte (Apostgesch. 19, 9. 27.), daß die Mehrzahl aus bekehrten Griechen bestand, die sich von dem Dienste der Artemis zu der Verehrung des wahren Gottes wandten. Nun finden wir aber in unserm Briefe dieselben Ausdrucksweisen, wie in denen an andere Gemeinden, die sich in ähnlicher Lage befanden. Die zu Thessalonich bestand aus einigen Juden und der Mehrzahl nach aus Griechen (Apostgesch. 17, 4.); 1 Thess. 1, 9. aber heißt es, als wären es lauter Heidenchristen, daß sie sich zu Gott bekehret von den Abgöttern. Die Bestandtheile der korinthischen waren Juden und Griechen (Apostgesch. 18, 4 ff.); dennoch lesen wir ohne Unterscheidung, ohne Zweifel mit Rücksicht auf die Mehrzahl, 1 Kor. 12, 2: „ihr wisset, daß ihr Heiden gewesen seyd;" dagegen 1 Kor. 10, 1. begreift er sich und die jüdischen Leser in den Worten: „unsere Väter sind alle unter der Wolke gewesen." So setzt er Röm. 1, 13. 11, 13. 30. ehemalige Heiden in Rom voraus und redet doch wieder 7, 1. zu Solchen, die das Gesetz kennen. Gleicherweise schwebte dem Geiste des Apostels bei Abfassung des Epheserbriefes eine gemischte Gemeinde vor, daher die Hinweisung auf Christum, unter dem Alles verfasset, der die Scheidewand abgethan und aus zweien Einen neuen Menschen in ihm selber geschaffen (Eph. 1, 10. 2, 14—22.), daher die feine Unterscheidung Eph. 1, 12: „wir, die wir zuvor auf Christum hofften," worunter er sich und die Gläubigen aus dem Judenthum in Ephesus versteht, aber V. 23. redet er die Mehrheit der Gemeinde, d. i. die Heidenchristen, an: „auch ihr, da ihr hörtet das Wort der Wahrheit." Ebenso Eph. 2, 17: ὑμῖν τοῖς μακρὰν καὶ τοῖς ἐγγύς; jene sind die Heidenchristen, diese Paulus und die Judenchristen in Ephesus: „beide haben wir den Zugang in Einem Geiste zum Vater." (V. 18.)

Endlich scheint der Mangel an Anzeichen des früheren vertrauten Verhältnisses Pauli zu den Ephesern, an Grüßen und Aufträgen verdächtig. Allein der Beweis aus dem bloßen Stillschweigen ist immer mißlich; denn es liegt keine Nothwendigkeit vor, daß das nicht fehlen dürfte, was de Wette vermißt und die Epheser selbst vielleicht am wenigsten vermißten. Die Vergleichung mit andern Briefen berechtigt nicht zu dem Schluß auf Gleichförmigkeit; die Unähnlichkeit kann ihren Grund lediglich in der Originalität haben, und auch die Briefe an die Thessalonicher entbehren der Grüße an Einzelne. Der Verfasser mag zufällig und unabsichtlich gerade so geschrieben haben, oder aus Gründen, die wir nicht mehr kennen, aber errathen mögen. Die damalige Lage des Apostels, die Eigenthümlichkeit des Sendschreibens, der Briefbote und ein vermuthlich gleichzeitig mitgegebenes und an den Vorsteher der ephesischen Gemeinde gerichtetes Schreiben rechtfertigen jene Schreibart und den Mangel an persönlichen Beziehungen. Wenn Paulus mitten aus dem Leben auf dem Schauplatz seiner Wirksamkeit an seine neubekehrten Gemeinden in Korinth und Thessalonich schrieb, so ließ er sich natürlich anders vernehmen, als damals in seiner Haft zu Rom, da er einen allgemeinen Standpunct als Weltapostel einnahm. Ueberhaupt ist der Styl des Epheserbriefs nicht vertraulicher Art, sondern ernst und erhaben gehalten. Man kann daher hier Persönliches weniger erwarten, es wäre sogar gewissermaßen unpassend. In Ansehung dessen verweist er selbst auf den Ueberbringer Tychikus, daß er ihnen berichten werde, wie es um ihn stehe.

Freilich wäre es sehr auffallend, wenn die Briefe an die Epheser und Kolosser gleichzeitig wären (wie Guericke und de Wette meinen), daß Timotheus den an die Kolosser gemeinschaftlich mit Paulus erließ, aber den an die ihm wohlbekannten Epheser nicht nur nicht mitschrieb, sondern nicht einmal einen Gruß an sie bestellte. Allein eben dieser Umstand bricht jener Vermuthung den Stab, die ohne-

hin auf höchst geringfügigen Gründen beruht. Fürs Erste nämlich die Geistesverwandtschaft beider Briefe beweist so wenig ihre Gleichzeitigkeit, als zweitens der gleiche Ueberbringer Tychikus in jener Zeit, die keine Briefpost hatte, einen Beweis dafür ablegt. Auch 2 Tim. 4, 12. wird als der Bestimmungsort des abgesandten Tychikus blos Ephesus angegeben. Sodann ist nicht außer Acht zu lassen, daß Tychikus, der als der alleinige Ueberbringer des Epheserbriefs genannt wird, beim Kolosserbriefe (4, 9.) noch den Onesimus zum Begleiter hat, und es ist kein Grund, anzunehmen, daß der Apostel diesen, wenn er ihn auch nach Ephesus mitgeschickt hätte, im Epheserbriefe mit Stillschweigen übergangen haben würde.

Stellen wir den Epheserbrief und den zweiten an Timotheus in Zeit und Ort zusammen, so leisten sie sich gegenseitig einen Dienst zum besseren Verständniß und zur Auflösung von Schwierigkeiten. Man kann es sich so erklären, warum der Apostel alles Persönliche und Vertrauliche aus dem Briefe an die Gemeinde hinwegließ und für den, welchen er zu gleicher Zeit an seinen dasigen Gehülfen im Lehramte erließ, versparte, des Timotheus selbst aber in dem Briefe an die Gemeinde gar nicht erwähnte. Heidenreich hält es zwar für ungewiß, ob Timotheus damals, als er den zweiten Brief empfing, in Ephesus gewesen sey. Ich bin es zufrieden, wenn nur Timotheus zur Zeit des Epheserbriefes nicht in Rom war; wäre er auch damals nicht in Ephesus gewesen, so konnte man seiner im Epheserbriefe auch nicht gedenken. Indessen der damalige Aufenthalt des Timotheus in Ephesus hat überwiegende Wahrscheinlichkeit, wenn wir bedenken, daß Timotheus 2, 4, 14 f. vor Alexander dem Schmidt gewarnt wird, unter den Judenchristen in Ephesus aber Apostelg. 19, 33. 1 Tim. 1, 19. ein solcher Alexander genannt wird, ferner daß 2 Tim. 4, 19. Priska und Aquila, welche in Ephesus (vgl. 1 Kor. 16, 19.) und in Rom (vgl. Röm. 16, 3.) ansässig waren,

sodann das Haus des Onesiphorus, welcher früher dem Apostel zu Ephesus Dienste geleistet hatte (2 Tim. 1, 18), gegrüßt wird.

Indem ich aus den angegebenen Gründen unsere Frage bejahe, ist die Möglichkeit gegeben, den Epheserbrief geschichtlich zu begreifen, und somit eine Haupteinwendung gegen seine Authentie gehoben.

Recensionen.

Das Wesen des Christenthums, mit Beziehung auf neuere Auffassungsweisen desselben von Freunden und Gegnern. Eine Erörterung auch für gebildete Nicht-Theologen von D. C. Ullmann. Dritte, neu bearbeitete Auflage. Hamburg bei Fr. Perthes, 1849.

Von der Freiheit, ihre eigenen Schriften zur Anzeige zu bringen, welche die Herausgeber der Studien und Kritiken sich vorbehalten haben, mache ich in Betreff der oben bezeichneten Schrift vornehmlich deßhalb Gebrauch, weil ich theils über ihre Entstehung eine kurze Erläuterung, theils zu ihrem Inhalte noch einige Ergänzungen geben möchte.

Zuerst im Jahrgang 1845 der Studien, Heft 1., habe ich einen Aufsatz niedergelegt: „über den unterscheidenden Charakter des Christenthums." Bald nach Erscheinung des Artikels kam mir von verschiedenen Seiten die Aufforderung zu, denselben, nach Bedürfniß erweitert, als besondere Schrift abdrucken zu lassen. Man war der Meinung, die Abhandlung werde etwas dazu beitragen können, um Solchen, die nicht allen Bewegungen der Wissenschaft in der Flucht der Zeit selbständig zu folgen vermögen, namentlich auch gebildeten nicht-theologischen Lesern, zu einer klareren Einsicht in den Grundcharakter des Christenthums zu verhelfen. Ueberzeugt, daß, wenn zu irgend einer Zeit, so besonders in unsern Tagen den Pflegern der Wissenschaft die Pflicht obliegt, auch zur allgemeineren Belehrung auf diesen Gebieten nach der ihnen gewordenen Gabe mitzuwirken,

habe ich mich gerne jener guten Meinung gefügt. Der Erfolg ist ein erfreulicher gewesen. Bereits im vorigen Jahr war die Auflage des besonderen Abdruckes vergriffen und es wurde vom Verleger eine neue gewünscht. Auch schien die Zeit, indem sie vieles bisher noch Ueberdeckte in die Oeffentlichkeit, vieles bisher nur Theoretische in die Praxis herauswarf und in den wunderbarsten Gegensätzen ihre so verschiedenartige Stellung zum Christenthum kundgab, eine eingehende Erörterung über das Wesen desselben mehr als je zu fordern. Ich entschloß mich daher mit Freuden zu einer neuen Bearbeitung der Schrift. Meine Grundanschauung war durch die Erfahrungen der Zeit nur befestigt worden; aber die eigene innere Fortbildung bot neue Gedanken dar und die Erscheinungen der Gegenwart lieferten reichliche neue Beziehungen. So ergab sich die Nothwendigkeit der Erweiterung, und da diese nun in der neuen Auflage, für die ich einen einfacheren Titel gewählt habe, vorliegt, wünsche ich von Herzen, daß man darin zugleich eine vollere Vertiefung in den großen Gegenstand und eine noch klarere, entsprechendere Behandlung desselben finden möge a). Auch in dem, was in der Hauptsache nur wieder abgedruckt ist, sind viele Verbesserungen und Vervollständigungen gegeben worden; ganz neu hinzugekommen aber sind die Erörterungen über die subjective Seite des Christenthums, über das Wesen des Glaubens und der Liebe und über die christliche Gemeinschaft, die schließliche Zusammenfassung des Ganzen unter der Idee der Persönlichkeit, in der ich vornehmlich den Grundgegensatz der heu-

a) Indem ich für die gute äußere Ausstattung der Schrift dem befreundeten Herrn Verleger meinen Dank ausspreche, bemerke ich, daß mir unter den wenigen Druckfehlern, die etwa stehen geblieben sind, nur einer auf eine unangenehme Weise aufgefallen ist: S. 112. findet sich statt „der unerschöpfliche Quell" fälschlicher Weise: „der unerschütterliche Quell."

tigen Zeit zu schildern gesucht habe, und eine Beilage zur Beurtheilung der feuerbach'schen Erklärung des Christenthums.

Indem ich somit die Schrift — herzlich dankbar dafür, daß ich dieselbe unter ernsten und mächtig bewegenden politischen Verhältnissen und unter kleinlichen, wenig erfreulichen, akademischen Zerwürfnissen in ruhiger Sammlung habe vollenden können — der Theilnahme empfänglicher Leser empfohlen haben will, benutze ich diese Stelle nur noch, um einiges Wenige, was in der Abhandlung selbst nicht mehr Raum finden konnte, ergänzend hinzuzufügen.

Der Grundgedanke der vorliegenden Schrift läßt sich in wenigen Sätzen so aussprechen: das Christenthum, obwohl es sich seiner Natur nach auch lehrend und sittlich gesetzgebend verhält und eine ewige Erlösung stiftet, ist doch in seinem innersten Kerne nicht aufzufassen als religiöse Lehre oder sittliche Gesetzgebung, ja auch nicht bloß als Versöhnung oder Erlösung, sondern als ein neues, aus göttlicher Quelle entsprungenes Gesammtleben, welches auf einem Inbegriff ebenso gottgewirkter als wahrhaft menschlicher Thatsachen beruht, und auf demselben Wege der Thatsächlichkeit in dem Einzelnen und in der ganzen Menschheit sich entfaltet. Für diese, durch ihre Thatsächlichkeit selbständige, überall das Göttliche und Menschliche, das Himmlische und Irdische, das Ideale und Geschichtliche in sich zusammenfassende Lebenstotalität ist ein letzter, Alles befassender schöpferischer Mittelpunct zu suchen; dieser aber kann nur zu finden seyn in dem Stifter des Christenthums als derjenigen Persönlichkeit, in welcher das, was das religiöse Leben in letzter Instanz fordert und anstrebt, die volle, ungehemmte Lebensgemeinschaft, die Einheit Gottes und des Menschen, wirklich zu Stande kommt, und welche, weil sie die absolute religiöse Lebensvollendung verwirklicht, zu der von ihr gestifteten Religion in einem nicht bloß äußerlichen und zufälligen Verhältnisse steht, son-

dern diese selbst schon in sich schließt und ihr den Charakter aufprägt, vermöge dessen sie nicht eine Religion unter anderen, sondern die Religion, die schlechthin wahre, das Letzte und Höchste ist, wozu die Menschheit gelangen konnte und mußte. Diese Persönlichkeit mußte nun allerdings ihrer innersten Beschaffenheit nach auch versöhnend und erlösend wirken; sie war ihrer Natur nach auch für das sittliche Gebiet vorbildlich, normgebend und belebend; sie konnte auch das Ziel ihrer Thätigkeit nicht erreichen ohne das erregende und erleuchtende Wort der Lehre; das Letzte und eigentlich Schöpferische aber liegt doch nicht sowohl in dem, was diese Persönlichkeit that, als vielmehr in dem, was sie war und ewig ist, in dem vollkommenen Seyn Gottes in ihr und ihrer in Gott; es liegt in dem, was uns in der ganzen Selbstkundgebung Christi zur Anschauung kommt als einer vollkommenen Verklärung Gottes im Bereiche menschlichen Daseyns und einer vollen Verwirklichung dessen, was der Mensch in seinem Verhältniß zu Gott seyn soll; und insofern wir nun in der Person des Stifters auch das Wesen der von ihm gestifteten Religion zusammengefaßt und auf die reinste, ursprünglichste Weise ausgedrückt finden, sprechen wir unser Resultat dahin aus: das Christenthum ist diejenige Religion, welche in der Person ihres Stifters die im Innersten des menschlichen Bewußtseyns geforderte und von jeder andern Religion, inwiefern Wahres in ihr ist, angestrebte, aber nicht erreichte Einheit des Menschen mit Gott in der That zu Stande bringt und von diesem die absolute Höhe der religiösen Lebensvollendung darstellenden, schöpferischen Mittelpuncte aus durch Versöhnung und Erlösung, durch Lehre und sittliche Wirkung den Einzelnen und die Menschheit zu ihrer wahren Bestimmung zurückführt, zur vollen Gemeinschaft nämlich, zur Einigung mit Gott, zu derjenigen Gottinnigkeit, in welcher sich alles Menschliche und Natürliche, ohne in seiner Eigenthümlichkeit vernichtet oder gestört zu werden, wahrhaft verklärt und heiligt.

So ist uns die gottmenschliche Persönlichkeit Christi das schöpferische Lebenscentrum des Christenthums, alles das ursprünglich in sich schließend, was sich von Anbeginn und im ganzen Verlaufe der Zeiten von wahrhaft Göttlichem und Menschlichem im Bereiche der christlichen Welt erzeugte und entwickelte, und darum auch in letzter Instanz entscheidend, wenn es sich darum handelt, Eigenthümlichkeit und Wesen des Christenthums zu bestimmen. Daß wir aber hierin das Richtige getroffen, ergibt sich noch deutlicher, als wir es in der Schrift selbst ausgesprochen haben, aus der näheren Erwägung sowohl dessen, was den christlichen Glauben in seinem ersten Entstehen constituirte, als dessen, was von Anfang an als das ihm wesentlich Widerstrebende, als das eigentlich Antichristliche betrachtet wurde.

Die wirklichen, lebendigen Anfänge eines eigenthümlichen und von jeder andern Religionsgestaltung sich unterscheidenden christlichen Glaubens liegen nämlich offenbar nicht in der Annahme dieser oder jener von Christo ausgesprochenen Lehrwahrheit und Sittenregel oder im Festhalten von etwas Einzelnem, was er gethan und geleistet hätte, sondern sie liegen in der sittlich-religiösen Gesammtstellung, welche der Glaubende zu der Person Christi einnahm, eine Stellung, die sich zunächst im Innersten des von Christo ergriffenen Gemüthes vollzog, von diesem Mittelpuncte aus aber auch auf das ganze Leben einwirken und diesem eine neue Richtung geben mußte. Wo lebendige Liebe, volles, hingebendes Vertrauen zur Person Christi war, da war Glaube. Dieser Glaube würde nun freilich nicht haben stattfinden können ohne die tief empfundene Gewißheit, daß Christus Worte des ewigen Lebens habe und daß Alles, was er that und wirkte, aus Gott gethan sey und zum Heil der Menschen gereiche; auch schloß die vertrauensvolle Hingabe an die Person ganz naturgemäß ein gleiches Vertrauen zu allen Kundgebungen derselben in Wort und That in sich;

aber das ursprünglich Verursachende und das letzte Entscheidende des Glaubens lag doch immer nicht in der Aneignung dieser Kundgebungen im Einzelnen, sondern in der innersten Stellung zur Person Christi im Ganzen. Der christliche Glaube hatte sein Entstehen nicht aus der Ueberzeugung von einzelnen Wahrheiten, sondern aus der Gewißheit der Wahrheit, und diese fand er in Christo selbst, weil er in ihm das wahre Leben aus Gott erkannte; und ebenso hatte er seinen Ursprung nicht aus einzelnen Thaten und Wirkungen Christi, sondern aus einem großen Grundfactum, aus der Gewißheit, daß Gott in Christo sey und den Menschen ein höchstes, unvergängliches Heil mittheile. Darum knüpfte von Anfang an Christus alle seine Einwirkung auf Andere an das liebend empfängliche Vertrauen auf seine persönliche Bedeutung und Sendung; darum machte im Anfang an Juden und Heiden zu Christen die Zuversicht, daß in seiner Person der heilbringende Messias wirklich erschienen sey; darum war Er in seiner eigenthümlichen Bedeutung und Würde der Grundinhalt des Evangeliums, und das Evangelium verkündigen hieß nichts Anderes als Christum predigen; darum ist die Grundfrage Jesu selbst an die Seinigen: was sagen denn die Leute, daß des Menschen Sohn sey? und das Urbekenntniß ist die Antwort Petri darauf: du bist Christus, der Sohn des lebendigen Gottes: lauter Dinge, die aufs klarste beweisen, daß bei der Grundlegung des christlichen Glaubens die Person Christi als des Gottes- und Menschensohns durchaus im Vordergrunde stand und daß das Verhältniß zu dieser Person das eigentlich Primitive bei der Erzeugung des christlichen Glaubens war, eben darum aber auch das Entscheidende für die Bestimmung der Eigenthümlichkeit des Christenthums ist.

Das Nämliche ergibt sich auch, wenn wir auf das dem Christenthum wesentlich Entgegengesetzte, auf das eigentlich Antichristliche blicken, wie es von den ersten und tiefsinnigsten Trägern des christlichen Geistes aufgefaßt wurde. In-

dem wir dieß näher anschaulich machen wollen, unterscheiden wir in Betreff des auf dem christlichen Lebens- und Glaubensgebiete Entstellenden, Falschen oder Widerblichen zwischen demjenigen, was das Wesen des Christenthums auf fundamentale Weise alterirt oder aufhebt, dem Gegensatz gegen das Christenthum selbst, und dem, was nur eine partiell unrichtige, einseitige Ausprägung des Christenthums in sich schließt, der Verschiedenheit in der Auffassung des Christlichen. Indeß sind auch wieder im Bereiche dessen, was als eigentlich grundstürzend betrachtet werden muß, verschiedene Stufen anzuerkennen.

Die Schrift gibt uns im Allgemeinen den Begriff des Antichristlichen und Pseudoprophetischen. Aber unter dem, was die Schrift so nennt, und was insbesondere Johannes in seinen Briefen a) theils unter viele Antichristen vertheilt, theils in der concreten Person eines einzigen Antichrist zusammenfaßt, ist doch nicht alles dem Christenthum überhaupt entweder Fremde oder ausdrücklich Entgegengesetzte zu verstehen, sondern etwas dem Christenthum und dessen gesunder Verwirklichung Widerstrebendes von besonderer Beschaffenheit. Einmal schon das einfach Nichtchristliche oder auch das beziehungsweise Unchristliche ist nicht sofort auch antichristlich. Der Jude oder der Heide, selbst wenn ihm Christus vergeblich verkündet worden, war und ist darum noch nicht Antichrist; und der in den Kreis des Christenthums Eingetretene, aber mit seinem Glauben und Leben hinter dem vollen Maße der christlichen Wahrheit Zurückbleibende ist es — nach dem Worte des Herrn: wer nicht wider uns ist, der ist für uns — auch noch nicht: die auf solchen Standpuncten Befindlichen schreiten noch nicht vor bis zum Antichristlichen. Dann aber werden in der Schrift auch Zustände geschildert, welche, obwohl mit dem Antichristlichen verwandt, doch offenbar über dasselbe hinaus-

a) Vornehmlich 1 Joh. 2, 18—23. und 4, 1—4.

gehen. Wenn nämlich Christus selbst in der berühmten Stelle über die Lästerung des Geistes a) ausdrücklich sagt: wer wider den Menschensohn rede, dem könne vergeben werden, wer aber wider den heiligen Geist rede, dem werde nicht vergeben werden, weder in dieser noch in jener Zeit: so ist klar, daß er etwas noch Schlimmeres und Schuldvolleres im Auge hat, als die thatsächliche Verkennung und Herabwürdigung seiner Person, nämlich die bis zur Lästerung sich steigernde Verstockung und Verhärtung gegen den heiligen Geist und seine Kundgebungen, welche im Grunde nichts Anderes ist, als die vollständige, entweder in Trotz oder in Abgestorbenheit sich offenbarende, Unempfänglichkeit für das Göttliche und Heilige überhaupt, vermöge deren der Glaube gar keinen Anknüpfungspunct mehr findet. Und wenn der Apostel Paulus in der merkwürdigen Stelle des zweiten Thessalonicherbriefes b) die apokalyptische Anschauung niederlegt von dem Menschen der Sünde, dem Sohne des Verderbens, dem Widersacher, der, indem er sich erhebt über Alles, was Gott oder Verehrungsgegenstand genannt werden mag, sich selbst darstellt, als ob er Gott wäre: so unterliegt es auch keinem Zweifel, daß durch diese Anschauung, wie man nun auch über deren objective Verwirklichung urtheilen mag, etwas Stärkeres und Weitergehendes ausgedrückt werden soll, als was wenigstens die johanneischen Briefe in die Bezeichnung Antichrist oder Antichriste hineinlegen. Bei Paulus haben wir es mit dem Mysterium der Ungerechtigkeit zu thun, mit dem zu einer unbegreiflichen Höhe gesteigerten, alle sonstige Erfahrung überbietenden Widergöttlichen und Bösen, welches sich im Uebermuthe der Empörung selbst an die Stelle Gottes setzt; in den johanneischen Briefen haben wir es nur zu thun mit einer, freilich auch das sittliche Leben verderbenden, Ver-

a) Matth. 12, 31 ff.
b) 2 Thessal. 2, 3—13.

ennung und Verkehrung des Göttlichen in seiner Offenba-
ung durch Christum. Nun ist zwar zwischen Beidem ein
Zusammenhang und vermöge dieses Zusammenhangs sagt
Johannes ausdrücklich a): wer den Sohn leugne, der
abe auch den Vater nicht, und wer den Sohn bekenne,
er habe auch den Vater — allein, wenn wir auch die tie-
ere Wahrheit, die hierin liegt, vollkommen anerkennen, so
verden wir doch den Unterschied nicht in Abrede stellen
ürfen, der in Betreff des Leugnens stattfindet, wenn es
ich auf alles Göttliche und Anbetungswürdige überhaupt
ezieht und sich selbst an die Stelle Gottes setzt, und wenn
s sich bezieht auf die Offenbarung Gottes in Christo; dort
aben wir die sich selbst vergötternde Gottlosigkeit, den in
Anthropotheismus übergehenden Atheismus, hier nur die
Verwerfung des wesentlich Christlichen. Dieser Unterschied
rückt sich auch in den von den Aposteln gebrauchten Be-
eichnungen aus: Paulus nennt seinen Leugner schlechthin
ἀντικείμενος, Johannes dagegen den seinigen ganz speci-
isch ἀντίχριστος. Der ἀντικείμενος ist freilich seiner Na-
ur nach auch ein ἀντίχριστος, denn, wer sich wider alles
Göttliche auflehnt, der muß auch das Göttliche und seine
nenschlich reale Offenbarung in Christo verwerfen; aber
iicht ist zugleich jeder Antichrist auch ein ἀντικείμενος,
enn er kann auch bei Verkennung Christi immer noch ein
θεῖον oder σέβασμα festhalten, über das er sich nicht er-
ebt, sondern dem er sich als einem Höheren unterwirft.
Auch ist der ἀντικείμενος des Paulus durchaus nur Einer,
er Antichristen aber kennt Johannes viele b); der Begriff
des Antichrists, obwohl er ihn auch concret zusammenfaßt,
ist dem Johannes doch zugleich ein generischer zur Bezeich-
nung einer ganzen Richtung. Vornehmlich aber ist zu be-

a) 1 Joh. 2, 23.
b) 1 Joh. 2, 18.

merken, daß Johannes von den Antichristen sagt a), sie seyen von den Christen ausgegangen, aber doch nicht wirklich von ihnen gewesen, denn sonst wären sie bei ihnen, den wahren Christen, geblieben. Hiernach leuchtet ein, daß von Solchen die Rede ist, die, vom Christenthum ihren Ausgang nehmend, mit demselben irgendwie zusammenhingen: es waren nicht einfache Juden oder Heiden, die Christum verwarfen, oder schlechthin Ungläubige und Gottesleugner, sondern Menschen, die innerhalb des christlichen Bereiches die christlichen Principien verkehrten, die unter dem Schein des Christlichen das Wesen desselben aufhoben; es war, wie es Lücke ausdrückt b), ein hypokritisches oder pseudochristliches Prophetenthum neben dem ächtchristlichen. Nur unter dieser Voraussetzung ist in der Composition des Wortes ἀντίχριστος ebensowohl das ἀντί als das χριστός genügend zu erklären, von denen das erstere gewiß nicht sagen sollte, daß diese Menschen sich (als Pseudomessiase) selbst an die Stelle Christi setzten, sondern, daß sie wider Christum seyen c), das zweite aber unverkennbar eine Beziehung ihrer Lehre auf Christum, also ein Christlichseynwollen in sich schließt; denn wenn dieß nicht der Fall gewesen wäre, so würde Johannes den Ausdruck ἀντίθεος oder irgend einen ähnlichen gebraucht haben. Nur durch einen Zusammenhang mit dem Christenthum waren sie Antichristen und nur durch einen Widerspruch mit demselben Antichristen. So erhalten wir also für das Widerchristenthum den Begriff einer solchen Glaubens- und Denkweise, welche, indem sie innerhalb des Christenthums stehen will, doch dasselbe so behandelt, daß dadurch sein eigentliches Wesen verletzt oder aufgehoben wird; und eine solche muß man auch voraussetzen, wenn man begreifen will, daß Johannes

---

a) 1 Joh. 2, 19.
b) Commentar über die johann. Schriften III, 256.
c) S. die gründliche Erörterung von Lücke a. a. O. S. 190 f.

so ernstlich von derselben warnt und die Prüfung der Geister gegen sie aufruft a), da bei einer offen widergöttlichen oder völlig ungläubigen Denkart dieß bei seinen Lesern nicht nöthig gewesen wäre.

Aber worin bestand nun diese das Wesen des Christenthums aufhebende Behandlung desselben, welche Johannes Antichristenthum nennt? Offenbar in einer Verkehrung der richtigen Stellung zu der Person Christi, in einer von Grund aus falschen Christusauffassung. Hierauf deutet schon der Name Antichristos hin; ganz bestimmt aber besagt es die ausdrückliche Erklärung des Apostels b), als Antichrist sey der zu betrachten, welcher leugne, daß Jesus der Christus, und noch näher, daß er der im Fleische gekommene, der wahrhaft menschgewordene Christus sey. Dieses Wort hat nun zwar allerdings seine nächste Beziehung nur auf die wirkliche, reale, vollständige Menschheit Christi, auf das, was wir den menschlich-geschichtlichen Christus nennen. Aber es schließt doch schon an sich und noch mehr durch den Zusammenhang, in dem es steht, auch noch ein Weiteres in sich. Wenn nämlich vom Kommen im Fleische die Rede ist und wenn zugleich gesagt wird, daß nur wer den Sohn bekenne, auch den Vater habe: so setzt dieß neben der menschlichen Seite noch eine andere voraus, es setzt voraus, daß dem Kommen im Fleische ein höheres Seyn vorangehe und daß der im Fleische Erschienene den Vater mit einer Klarheit und Vollständigkeit geoffenbart habe, vermöge deren eine Leugnung seiner gleichkomme dem Nichthaben des Vaters. In diesem Sinne tritt bei Johannes an die Stelle des Christusbegriffs, der auch bloß historisch gefaßt werden konnte, der für ihn nach einer Seite hin gleichbedeutende, aber mehr theologische Begriff des Sohnes, „woran sich für ihn nicht nur die Idee des Logos, des ἀπ' ἀρχῆς,

a) 1 Joh. 4, 1.
b) 1 Joh. 4, 2. u. 3.

sondern auch die des Vaters unmittelbarer anknüpft a). Indeß brauchte Johannes diese letztere Seite, die Einheit Christi mit Gott, die vollkommene Offenbarung des Vaters in ihm, dem ewigen Sohne, nicht so ausdrücklich hervorzuheben, wenn es sich darum handelte, das zu bestimmen, durch dessen Leugnung das Antichristenthum entstehe, weil sich dieses Moment für seine Leser von selbst verstand und weil er es zunächst nur mit doketisirenden Leugnern der realen Menschheit Christi zu thun hatte. Immer aber geht aus seinen Aussprüchen aufs deutlichste dieß hervor: das Antichristenthum war ihm nicht etwa bloß Corruption eines Bestandtheils der Lehre oder selbst des Werkes Christi, sondern es war ihm Verkehrung der richtigen Stellung zu der Person Christi, eine Entstellung des Jesus, welcher der im Fleische erschienene Christus ist, wobei entweder seine Einheit mit dem Vater oder das, was der apostolischen Polemik unmittelbar vorlag, seine reale Menschheit und eben damit auch seine wahre Geschichtlichkeit verkannt und geleugnet wurde. Diese Zurückführung des Antichristenthums aber auf den einen Hauptpunct der falschen Christusauffassung läßt uns aufs bestimmteste erkennen, daß für Johannes eben in diesem Puncte das Entscheidende und Alles Bestimmende lag: wie das Antichristenthum in der verkehrten Stellung zu Christo, so mußte er nothwendig das Wesen des wahren Christenthums in der richtigen Stellung zu ihm und in der wahren Christusauffassung finden; und dieß konnte er nur, wenn ihm die Menschwerdung des Sohnes das Grundfactum war, welches das Wesen des Christenthums bestimmt, und wenn er demgemäß, sey es nun mehr oder weniger bewußtvoll, von der Voraussetzung ausging, daß mit der richtigen Stellung zu Christo, als dem Alles belebenden und Alles in sich befassenden Lebensmittelpunct des Christenthums, sich auch alles Uebrige in das rechte Licht

a) Lücke, Commentar, III, 199.

und Verhältniß stelle, eine verkehrte Stellung zu Christo aber auch das Uebrige verkehre und verdunkle.

So ist aus seinem Gegensatze, dem Antichristenthum, wie es der tiefsinnige Apostel charakterisirt, das ursprüngliche und innerste Wesen des Christenthums selbst zu erkennen, und es läßt sich auch weiter in der ganzen Entwickelung des Christenthums nachweisen, wie alle Entartungen desselben im Leben und alle Entstellungen in der Lehre entweder unmittelbar in einer falschen Stellung zu der Person Christi und in unwahrer Christologie ihre Wurzel haben oder doch mit einer solchen in einem, sey es näheren, sey es entfernteren, immer aber wesentlichen Zusammenhange stehen. Am ausgeprägtesten zeigt sich dieß in den ältesten Grundhäresien, der ebionitischen und gnostischen, so wie in denen, welche ihnen in späterer Zeit parallel gehen, der pelagianischen und manichäischen. Sie alle haben ihren Ursprung darin, daß dem Christenthum eine Grundanschauung untergelegt wird, die ihm von Haus aus fremd ist, und daß eben dadurch sein innerstes Wesen entweder durchgreifend entstellt oder geradezu aufgehoben wird. Der aus judaisirender Weltanschauung herausgewachsene Ebionitismus und der ihm analoge Pelagianismus verkennt, daß das Christenthum wesentlich Erlösung sey, und macht es zu einem Gesetz, einer Lehre, einer sittlich förderlichen Beispielgebung, einem Tugendmittel; der Gnosticismus und Manichäismus hält die Idee der Erlösung zwar fest, aber er verkennt den sittlich-religiösen Charakter dieser Erlösung und macht sie, entsprechend der heidnischen Weltanschauung, aus der er herausgewachsen war, zu einer Natur-Erlösung, zu einem kosmischen Proceß. Beides beruht aber wieder wesentlich darauf, daß die Stellung zu Christo und die Auffassung seiner Person eine verkehrte ist, daß auf der einen Seite die Einheit Christi mit dem Vater und eben damit das wahrhaft Ursprüngliche, Neue und Schöpferische in seiner Erscheinung, auf der andern Seite seine reale Menschheit, also seine wirkliche Ge-

schichtlichkeit, das im höheren Sinne Naturgemäße seines Daseyns geleugnet wird. Denn nur, wenn Jesus in der That der im Fleische gekommene Christus ist, in dem zugleich der Vater in der ganzen Fülle heiliger Liebe seine Gegenwart kundgibt, ist er ebensowohl der volle Erlöser, als der wahrhaft menschliche, sittliche Erlöser; außerdem ist er entweder bloßer Lehrer, Gesetz- und Beispielgeber, zwar ganz menschlich und geschichtlich, aber nicht wahrhaft schöpferisch und ewig lebenswirksam; oder er ist eine himmlische, göttliche Weltpotenz, zwar sehr übernatürlich und wunderbar, aber nicht wahrhaft in die menschliche Lebensgemeinschaft eingegangen und daher auch nicht fähig, dieselbe von ihrem eigenen innersten Grunde aus sittlich zu erneuern und eine geschichtlich wirkende Macht dieser Erneuerung für die ganze Menschheit zu werden. Sehen wir nun hier mit besonderer Deutlichkeit, wie eine das Christenthum verkehrende Behandlung desselben wesentlich durch falsche Auffassung der Persönlichkeit seines Stifters bedingt ist, so wird sich das Nämliche, wenn auch nicht immer so ausgeprägt, bei allen späteren Grundrichtungen darthun lassen, die das Wesen des Christenthums verletzen: sie alle, wenn sie sich dem Christenthum nicht geradezu pantheistisch oder atheistisch entgegenstellen, neigen entweder mehr auf die ebionitisch-pelagianische Seite und behandeln das Christenthum als sittliche Gesetzgebung, Lehre und nützliche Nachhülfe, oder auf die gnostisch-manichäische und behandeln es als völlig außermenschliche, übernatürliche Wunderwirkung; sie alle haben ihre Wurzel in einer Mißkennung der Persönlichkeit Christi entweder nach ihrer göttlichen oder nach ihrer menschlichen Qualität oder nach der rechten organischen Einigung von Beidem; sie alle finden ihr einziges letztes Correctiv in der rechten Stellung zu dieser Persönlichkeit, d. h. in derjenigen Stellung, vermöge deren die Person Christi in der That als das schöpferische Lebenscentrum des Christenthums und darin zugleich als gottmenschliche anerkannt wird, denn nur vermöge sei-

ner Einheit mit dem Vater konnte Christus im vollen Sinne der Erlöser, nur vermöge seiner realen Menschheit der wahrhaft menschliche und sittliche Erlöser, und nur vermöge der organischen Durchdringung von Beidem derjenige seyn, durch den sich eine wahre Lebensgemeinschaft mit Gott in der Menschheit herstellte.

Wir haben es bisher mit einer solchen Auffassung des Christenthums zu thun gehabt, welche dasselbe in seinem Alles beherrschenden Lebensmittelpuncte, in der Person Christi, verletzt, und daher, weil sie das Wesen des Christenthums von Grund aus beeinträchtigt oder aufhebt, als eine widerchristliche oder im eigentlichen Sinne häretische bezeichnet werden kann. Nun gibt es aber auch auf der Grundlage einer im Wesentlichen richtigen Auffassung Christi, also innerhalb der kirchlichen Entwickelung, eine wenigstens unvollkommene und einseitige Behandlung des Christenthums, wobei nicht der ganze Umfang dessen, was Christus ist und wirkt, zu seinem gleichmäßigen Rechte kommt, sondern ein einzelner Theil unverhältnißmäßig hervorgehoben und betont wird. Dort haben wir fundamentale Gegensätze vor uns gehabt; hier liegen uns Verschiedenheiten vor, die jedoch eine Mangelhaftigkeit in sich schließen und dadurch freilich auch mehr oder minder trübend und entstellend auf christliches Glauben und Leben einwirken. Dieß sind die Entwickelungsperioden, durch die sich das Christenthum in seiner menschlichen Verwirklichung hindurchgearbeitet hat oder noch durcharbeitet, um zu seiner vollkommenen Ausprägung in Glauben und Leben zu gelangen. Diese Phasen habe ich, wenigstens in ihren Grundzügen, in der Schrift selbst zu charakterisiren gesucht. Es sey mir indeß vergönnt, hier noch einen weiteren Gesichtspunct anzudeuten, der das in meiner Schrift Gesagte noch näher erläutern und vervollständigen mag.

Es ist bekannt, daß man mit bestimmter Beziehung auf die Person Christi, als welche alle Fülle der Hoheit

und Würde in sich zusammenfaßt, das Ganze des Werkes Christi, seine Gesammteinwirkung auf die Menschheit nach drei Seiten aufzufassen, in ein dreifaches Amt einzutheilen pflegt: das prophetische, priesterliche und königliche. Ohne Zweifel läßt sich dieser Lehrtypus, obwohl er nicht dem Worte nach und bestimmt zusammengefaßt in der Schrift vorkommt, doch aus der Gesammtanschauung derselben ableiten und hat im Ganzen des christlichen Glaubens seinen guten Grund und Zusammenhang. Das prophetische Amt begreift vornehmlich die lehrende und weissagende Thätigkeit Christi, das priesterliche, die versöhnende und stellvertretende, das königliche die in der ganzen Entwickelung des Gottesreiches geistlich belebende, herrschende und schirmende; und durch Alles zusammen ist Christus derjenige, der die ewige Erlösung gestiftet hat und fortwährend verwirklicht. Das Bewußtseyn um diese dreifache Thätigkeit nun hat zwar in der christlichen Gemeinschaft, inwiefern sie sich auf apostolischem Grunde erbaute, nie ganz gefehlt und keines dieser Momente ist, wo irgend ein vollerer christlicher Glaube war, je ganz außer Acht gelassen worden. Doch aber ist es auch unverkennbar, daß in den verschiedenen Hauptperioden der christlichen Entwickelung, im christlichen Alterthum, im Mittelalter und in der Reformationszeit, je einer dieser Bestandtheile der Gesammtthätigkeit Christi vorzugsweise zur Anerkennung und zur Ausprägung im Glauben und Leben der Gemeinde gelangte und die volle, gleichmäßige Zusammenfassung in dem Wesen der einen gottmenschlichen erlösenden Persönlichkeit wenigstens nicht so zu Stande kam, daß es völlig befriedigen könnte. Im christlichen Alterthum, vornehmlich im griechischen, war es das prophetische Amt, welches in eminenter Weise hervorgehoben wurde: Christus als das ewige Wort Gottes, der Offenbarer göttlicher Geheimnisse, der Lehrer himmlischer Weisheit; im Mittelalter war es das königliche: Christus als der Herr der Welt, als Gesetzgeber und Rich-

ter der Völker; in der Reformation das priesterliche: Christus als der eine allgenugsame Mittler, als Versöhner, Erlöser und ewiger Vertreter der Menschheit. Diese Aneignung Christi aber, wie es ihr jedesmal an dem wahrhaft umfassenden Charakter fehlte, war zugleich vielfach eine getrübte und durch Veräußerlichung mehr oder weniger entstellte. Das christliche Alterthum hatte ohne Zweifel einen Beruf, zunächst die allgemeinen Gedanken- und Lehrgrundlagen des Christenthums durchzubilden, und so weit dieß im Geiste lebendigen und freien Glaubens geschah, wurde dadurch gewiß auch Großes geleistet; aber im Verfolg geschah es mehr und mehr, daß sich das prophetische Wort, welches immer Geist und Leben bleiben muß, zum festgeprägten Dogma verhärtete; und wenn wir auch dem Dogma, als begrifflicher Fassung des Glaubens, seine Nothwendigkeit und seinen vollen Werth zuerkennen, so haben wir doch zugleich festzuhalten, daß sich dasselbe immer wieder frisch aus dem Lebensgrunde des Glaubens erzeugen muß und nicht als einmal gegebene, rein traditionelle Form behandelt werden darf, an deren äußerlich oder auch nur verstandesmäßig bekennende Annahme Leben und Seligkeit geknüpft wird. Eben hier aber ließ es die alte, namentlich die griechische Kirche fehlen, und die Wirkung davon war, daß sie allmählich in die Erstarrung und Erstorbenheit überging, die das spätere byzantinische Zeitalter charakterisirt. Im Mittelalter, unverkennbar zusammenhängend damit, daß das Christenthum als das neue Gesetz, als Pädagogie und Zuchtmittel für die erst noch heranzubildenden Völker behandelt wurde, tritt eine andere Seite in der Auffassung der Person und Thätigkeit Christi hervor: seine königliche Macht und Majestät, seine gesetzgebende, richtende, völkerbeherrschende Bedeutung. Indeß haben wir hierbei wieder eine doppelte Richtung zu unterscheiden: eine hierarchische, die von Rom aus geltend gemacht wird, und eine volksthümliche, die sich vorzugsweise im deutschen Geist und Gemüth

entwickelt. Der hierarchische Standpunct betrachtet mehr als irgend ein anderer Christum als gewaltigen, über alles Irdische gebietenden, alles Widerstrebende darnieder werfenden Herrscher, als rex tremendae maiestatis, aber als solchen drängt er ihn zugleich gegenüber der irdischen Gegenwart in die himmlische Erhabenheit zurück, und setzt an seinen Platz den irdischen Stellvertreter, der im Namen Christi Herrschaft und Gericht über Völker und Könige ausübt, bis Christus, aber erst am Ende der Tage, wieder als Weltrichter hervortritt. Dagegen finden wir aber auch und zwar vornehmlich unter den Deutschen eine volksthümliche Auffassung des Königthums Christi, wornach er, ohne besondere Beachtung der päpstlichen Stellvertretung, als der eben so starke, als gute und milde Herr, als der in Kampf und Leiden für die Seinen sich hingebende, aber auch siegreiche, mit seiner Macht schirmende, mit seinen Gnaden und Gaben stets gegenwärtige Volkskönig gedacht wird a). Je mehr nun jene falsche Christokratie sich ausbildete und sich an die Stelle der wahren innerlichen setzte, je weiter dadurch Christus selbst entrückt und je entschiedener an die Stelle, die ihm gebührte, ein unvollkommener, sündiger Mensch gesetzt wurde, desto tiefere Wurzeln mußte in den wirklich frommen Gemüthern jene andere Auffassungsweise schlagen, in der vorzugsweise die unmittelbare lebendige Nähe und Hülfe, die Milde, Güte und Liebe Christi zum Bewußtseyn kam. Aus dieser Richtung ging später die deutsche Mystik hervor, welche, indem sie das Königthum Christi nicht mehr so ausdrücklich betonte, vor Allem die gnaden- und gabenreiche Liebe und Selbstmittheilung Christi, die vollkommene Einigung mit ihm und durch ihn mit Gott, die Nachfolge Christi, sein Geborenwerden

a) Dieß ist im Einzelnen sehr schön nachgewiesen von Lechler in dem Aufsatze über Otfried's Evangelienbuch, Stud. und Krit. 1849, Heft 1 u. 2., vornehmlich H. 1. S. 77 ff. H. 2. S. 286 f.

in jeder gläubigen Seele und die Fortsetzung seines Lebens in den Gläubigen hervorhob. Diese Mystik wurde wieder ihrerseits die innerliche, stille Bahnbrecherin der Reformation. Aber während es die Mystik an Einem vornehmlich hatte fehlen lassen, an dem, den vollen christlichen Glauben wesentlich bedingenden, entschiedenen Bewußtseyn der Sünde, war eben dieses Bewußtseyn in den Reformatoren in aller Macht vorhanden, und darum wird ihnen nun Christus, indem er ihnen zugleich im Sinne der Mystiker der unmittelbar gegenwärtige, lebendige bleibt, wieder vorzugsweise der die Sünde tilgende, versöhnende und es tritt seine hohepriesterliche Mittlerthätigkeit entschieden in den Vordergrund des gläubigen Bewußtseyns. Durch die Reformation wurde Christus, den die mittelalterliche Kirche trotz aller Verehrung seiner majestätischen Erhabenheit und Macht doch durch ihre eigene Leiblichkeit zurückgedrängt, verdunkelt und verborgen hatte, wieder in geistiger Lebensfülle zu den Seinen zurückgebracht und für das tiefste Bedürfniß der schuldbewußten, von der kirchlichen Satzung nur gebeugten, nach Gnade und Frieden verlangenden Seele als der Hohepriester, der Mitleid haben kann, als friedegebender, befreiender Versöhner in die Mitte gestellt. Aber, wenn nicht zu leugnen ist, daß hiermit ein wesentlicher Fortschritt, eine Vertiefung sowohl als Befreiung des christlichen Lebens gegeben war, so wollen wir doch auch nicht in Abrede stellen, daß das priesterliche Amt theils dem königlichen gegenüber, an welches sich vornehmlich die kirchenbildende Kraft Christi knüpft, zu ausschließlich hervorgehoben, theils auch selbst zu äußerlich als Stellvertretung, als Genugthuung durch das Verdienst Christi bestimmt wurde.

Ganz parallel diesen mehr objectiven Verschiedenheiten in der Auffassung der Person und Thätigkeit Christi gehen die verschiedenen subjectiven Gestaltungen des christlichen Geistes und Lebens, die wir in den bezeichneten Perioden vorfinden. Der prophetisch verkündigenden Thätigkeit Christi

entspricht von Seiten des Menschen die zustimmende Erkenntniß; der königlich herrschenden der sich unterwerfende Gehorsam; der priesterlich versöhnenden der das Gnadenheil in Christo aufnehmende Glaube. Daher hatte es das christliche Alterthum vorzugsweise mit den christlichen Gedankenprincipien und der Lehre zu thun; es war vorherrschend theoretisch und speculativ, in der Kirche auf apostolischer Grundlage dogmatisirend, außer der Kirche unter heidnischen Einflüssen gnostisirend. Das Mittelalter wendete sich der praktischen Seite der Kirchenbildung zu und entwickelte eine der alttestamentlich-theokratischen nachgebildete christliche Gesetzgebung, in deren Bereich, ausgenommen die in höherer und höchster Instanz Herrschenden, der auf religiöse Selbstbethätigung verzichtende Gehorsam als die höchste Tugend des Christen angesehen werden mußte, wiewohl wir auch hierbei die beiden oben bezeichneten Richtungen zu unterscheiden haben, die streng hierarchische, deren Forderung auf unterwürfige Devotion gegen den sichtbaren, aber halb göttlich gedachten Stellvertreter des himmlischen Königs ging, und die volksthümliche, welche im unmittelbareren Verhältniß zu diesem Könige selbst die hingebende Treue des freien Dienstmannes und Reichsangehörigen, den aus dem Gemüthe stammenden Treusinn als den schönsten Schmuck des Christen ansah a). Die Reformation endlich ging wieder ganz in die Innerlichkeit des religiösen Lebens zurück; sie stellte Alles auf das ursprünglichste, nur durch den Versöhner vermittelte Verhältniß zu Gott, und in dieser innerlichsten Stellung zu Gott kann nichts gelten als der Glaube, inwiefern er die Aneignung der heiligen und gnadenvollen Liebe Gottes ist. Wenn also im Sinne des christlichen Alterthums, wenigstens des späteren, die Rechtgläubigkeit das Heil und die Mitgliedschaft der Kirche gab, im Sinne des Mittelalters ein Inbegriff vorgezeichneter Handlungen und

a) S. den Aufsatz v. Lechler a. a. O. S. 80—82.

Werke, zu denen auch die Annahme der Glaubenssatzungen, wie eines der anderen guten Werke, gehörte, durch Vermittelung der Kirche und nur durch sie zu Gott führte, so war es hier der rechte, d. h. der lebendige, in der innersten Bewegung und Selbsthingabe der ganzen Seele sich vollziehende Glaube, der den Menschen vor Gott rechtfertigte und eine Gemeinschaft stiftete, die von innen heraus, von Gott und Christo aus, zur wahren Kirche sich entfalten sollte.

Daß die beiden ersteren Richtungen ungenügend sind, leuchtet ein. Wie Christus, wenn auch höchster Prophet, doch nicht bloßer Prophet ist, so ist auch subjectiv das Christenthum nicht bloß zustimmendes Erkennen oder Rechtgläubigkeit; und wie Christus nicht allein König, Gesetzgeber und Richter, so ist auch unsere Stellung gegen ihn nicht bloß die des Gehorsams, sey es eines devot unterwürfigen oder eines in freiem Treusinne sich bewährenden. Durch die richtige Auffassung des Königthums Christi in wahrhaft lebensvollem Geiste wird zwar das Christenthum mehr zur Sache des Lebens und zu einem wirksamen Elemente der Gemeinschaftsbildung gemacht, als es bei einer einseitigen Auffassung Christi als prophetischen Wahrheitsverkündigers der Fall ist: wie man denn auch nicht leugnen kann, daß das Christenthum im Mittelalter weit mehr alle Lebensverhältnisse durchdrang und beherrschte, und darum in weit vollständigerer Weise eine eigenthümliche Schöpfung in Kirche und Staat, so wie auf allen Lebensgebieten hervorbrachte, als in dem auf vorherrschend griechischer Bildung beruhenden christlichen Alterthum; aber dabei wird man auch nicht verkennen, daß das Christenthum, im Großen genommen, mehr als überlieferte und gebotene Satzung, in mehr äußerlicher Weise wirkte, und nur von Einzelnen, wenn auch noch nicht in seiner ganzen Freiheit, so doch in seiner Innerlichkeit und Tiefe erfahren und erkannt wurde. Dieser tieferen, den Menschen im Mittelpuncte seines geistigen

Lebens fassenden Innerlichkeit brach erst die Reformation Bahn, nicht bloß für Einzelne, sondern für eine neu sich gestaltende Gemeinschaft, und sie that dieß, indem sie leuchtend und thatkräftig Christum wieder über die Kirche emporhob und als den alleinigen versöhnenden Begründer des Heils in die Mitte stellte, zu dem man naturgemäß nur durch den Glauben in das rechte, wirksame Verhältniß treten konnte. Indem die Reformation dieß vollzog, wollte sie allerdings die andern Seiten der Thätigkeit Christi, die prophetische und königliche, ohne die ja auch die hohepriesterliche nicht in ihrem ganzen Umfange gedacht werden kann, nicht außer Acht lassen; ja sie hat dieselben sogar geist- und lebensvoller behandelt, als es bisher geschehen war, insofern sie das lehrende Wort Christi wieder aus der Umschränkung des überlieferten Gepräges in den Fluß des geistigen Lebens und zu neuer, dem wirklichen Bedürfniß mehr entsprechender Gestaltung brachte, und insofern sie die Macht und Herrschaft Christi erkennen lehrte nicht als die Gewalt eines jenseitigen theokratischen Oberherrn durch Vermittelung seines Statthalters und der von diesem geleiteten priesterlichen Kirche oder auch eines heldenmüthigen und freundlichen Volkskönigs nach Art eines guten deutschen Kaisers a), sondern als die Herrschaft seines unmittelbar gegenwärtigen, von innen heraus wirkenden, die ganze Entwickelung des Menschengeschlechtes und insbesondere der Kirche durchdringenden und lenkenden Geistes. Dessenungeachtet jedoch müssen wir von der *reformatorischen* Periode einräumen, daß auch sie das Auge ihres sonst so tiefsinnigen und großartigen Glaubens zu sehr nur auf *einen* Punct, auf die *Mittler*thätigkeit Christi, richtete, und daß sie den Glauben, welchen sie demgemäß

a) *Otfried* bezeichnet Christum ausdrücklich als „Kaiser" und himmlischen König. *Lechler* a. a. O. S. 77.

als das allein Rechtfertigende geltend machte, zu ausschließlich nur nach seiner receptiven Seite hervorhob, als Aneignung des Verdienstes Christi, nicht ebenso auch nach seiner productiven Seite, insofern durch ihn das Leben Christi auf uns übergeht und der Grund einer neuen Lebensentfaltung sowohl für den Einzelnen, als für die von diesem Mittelpunkte aus gebildete Gemeinschaft wird. Dieß hing damit zusammen, daß sie das königliche Amt Christi, obwohl sie es nicht leugnete, sondern selbst tiefer faßte, doch unverhältnißmäßig zurücktreten ließ gegen das priesterliche, daß sie Christum nicht energisch genug zur Ausprägung brachte als lebenbildende und lebenbestimmende Macht, als Lebensordner, als Gründer und Haupt der von ihm geleiteten Gemeinschaft, weßhalb es dann auch bei ihr zu einer durchgreifenden und umfassenden Gestaltung einer Gemeinschaft, die sich von Christo als dem herrschenden Haupt und König aus entsprechend organisirt hätte, zur vollständigen Kirchenbildung nicht kam.

Ist es nun richtig, daß der griechischen Kirche bei ihrer vorherrschenden Richtung auf Lehre und Dogma die Fülle des Lebens abhanden kam, daß das römische Kirchenthum bei seiner Alles verschlingenden Thätigkeit für Hierarchie und Gesetzesbildung der rechten evangelischen Innerlichkeit und Freiheit ermangelte, daß die evangelische Gemeinde aus der Innerlichkeit ihres Glaubens und Denkens heraus nicht zur vollen Entfaltung des Lebens und zur durchgreifend geordneten Gemeinschaftsbildung kam, und daß dieß zurückzuführen ist auf eine zwar nicht von Grund aus falsche, aber doch einseitige und unvollkommene Behandlung der Person und des Werkes Christi in den verschiedenen Hauptperioden: so wird es eben jetzt die Aufgabe seyn, Christum in der ungetheilten Ganzheit seiner Persönlichkeit und seiner Einwirkung auf die Menschheit gleichmäßig zur Anerkennung zu bringen, damit sich von

diesem Mittelpuncte aus das Christenthum in der ganzen Fülle seines Wesens, eben so innerlich als lebengestaltend, ebenso für die Liebe, das Denken und Handeln des Einzelnen, wie für die geordnetfreie Bethätigung der Gemeinschaft bewähre und ausprege. Dieser Aufgabe für Gegenwart und Zukunft hat nun auch die anzuzeigende Schrift dienen wollen, und in solchem Sinne sucht sie vornehmlich zu zeigen, wie es von objectiver Seite vor Allem darauf ankomme, daß das Wesen des Christenthums in seinem schöpferischen und stets beseelenden Mittelpuncte, in der Person Christi, und diese Person ebenso in der vollkommenen Einigung der Gottheit und Menschheit, die in ihr zu Stande gekommen, wie in der ungetheilten Ganzheit der von ihr ausgehenden erlösenden und heiligenden Wirkungen erkannt werde; von subjectiver Seite aber, daß dieser ganze Christus in uns auch seine vollständige und ungeschmälerte Gestalt gewinne und sich in allen Lebensbeziehungen sowohl des von ihm ergriffenen Einzelnen, als der von ihm aus gebildeten Gemeinschaft wirksam erweise und darstelle. Nach der objectiven Seite vornehmlich setzt sich unsere Entwickelung dem entgegen, was wir oben als das Antichristliche charakterisirt haben, nach der subjectiven Seite dem, was wir ansehen durften als eine unvollkommene und einseitige Auffassung und Ausprägung Christi. In letzterer Beziehung haben wir im Obigen noch einen weiteren Gesichtspunct angedeutet und die Betrachtung hierüber schließen wir, um diese Selbstanzeige nicht ungebührlich auszudehnen, so ab: die Einwirkung Christi auf die Menschheit wird in der Schrift selbst als ein zusammengehöriges Ganze, als ein großes ἔργον, als e i n e ἐντολή, die ihm vom Vater geworden, bezeichnet; in dieser ungetheilten Einheit müssen wir sie auch auffassen, obwohl wir darin verschiedene Hauptseiten, die Offenbarung der religiösen und sittlichen Wahrheit, die versöhnende und heiligende Erlösung und die Wirkung

des Geistes Christi zur belebenden Leitung und Verherrlichung der Seinigen, unterscheiden können; wir müssen Christum in der Ganzheit seines Seyns und Thuns auf uns wirken lassen, als Prophet, Mittler und König, zur Weisheit, Erlösung und Heiligung. Als das entsprechende Organ für die Gesammtaneignung Christi in der vollen Bedeutung seiner Persönlichkeit und in dem ganzen Umfange seines Wirkens können wir den Glauben bezeichnen; aber dann dürfen wir den Glauben nicht veräußerlichen zur Rechtgläubigkeit oder zur Unterwerfung unter die Gebote Christi, und dürfen ihn auch nicht beschränken auf die bloß receptive Aneignung des Verdienstes Christi, sondern müssen ihn fassen als die in voller Hingabe der Seele sich vollziehende Aufnahme des ganzen Christus, welche, weil sie zugleich eine Aufnahme des Geistes und Lebens Christi, ein Persönlichwerden Christi in uns ist, nothwendig sich auch productiv erweist in einem neuen Leben der Liebe, der wahren Gottesweisheit und der Heiligung.

Ullmann.

Kirchliches.

Antichrist
oder
der Sectengeist.
Ein Beitrag zur Kenntniß der Schattenseite des amerikanischen Christenthums.

Von
D. John W. Nevin,
Professor der Theologie zu Mercersburg in Pensylvanien *).

Das Christenthum hatte von Anfang an mit zwei Formen der Opposition zu kämpfen. Es wurde von außen angegriffen von dem offenen Unglauben, und noch gefährlicher von innen bedroht durch den Geist des Irrthums unter der täuschenden Maske des christlichen Namens. Der Feind ist übrigens in beiden Fällen im Wesentlichen derselbe und nur verschieden in der Erscheinung und Stellung.

*) Die Darstellung, die wir hier mittheilen, rührt von einem sehr ausgezeichneten und gründlich durchgebildeten, auch in deutscher Litteratur wohlbewanderten, nordamerikanischen Theologen, Hrn. D. Nevin, Professor am theologischen Seminar zu Mercersburg, her. Von Amerika aus wird sie uns bezeichnet als die „ohne Zweifel geistvollste und originellste Kritik der Schatten-

Der erste Angriff geschah natürlich von Seiten des Unglaubens theils in der Form des Judenthums, theils in der des Heidenthums, und diese beiden Mächte, welche das

---

seite des amerikanischen Christenthums, die bis jetzt erschienen ist, sey es in englischer oder in deutscher Sprache." Für uns aber bei der gegenwärtigen Lage unserer deutschen evangelischen Kirche hat diese Stimme aus dem Lande, welches für so Viele in kirchlicher Beziehung das gelobte ist, ein ganz eigenthümliches Interesse. Während unter uns eine starke Partei als das allein Heilbringende die Voraussetzungen praktisch durchführen will, von denen das Sectenwesen, wie es in Nordamerika vorliegt, eine unabtrennbare Folge ist; während unsere oberste Gesetzgebung in der Nationalversammlung den Begriff der Kirche ganz aufgegeben hat, indem sie nur „Religionsgesellschaften" kennt und diese dergestalt untereinander gleichstellt, daß dadurch für den Staat entweder alle Secten zu Kirchen oder die Kirchen zu Secten werden: vernehmen wir hier einen Mann, der mit christlichem Ernst und klarem, praktischen Geist, inmitten des ihn umwogenden Sectenwesens stehend, gerade in diesem Sectenwesen ein wesentliches, principielles Verderben des christlichen Geistes erkennt und kein gründlicheres Heilmittel weiß, als die Erweckung des kirchlichen Sinnes, welcher nach seiner Ueberzeugung wieder ruhet auf der Basis eines ernsten Glaubens an die Kirche. Wir wünschen, daß dieses Wort christlicher Erfahrung gehört und beherzigt werde, und wenn dazu auch der Zeitströmung gegenüber nicht viel Aussicht ist, so haben wir wenigstens gern das Unsrige thun wollen, um es hörbar zu machen. Von Herzen danken wir auch für die Uebersetzung des Artikels unserm theuern und verehrten deutschen Landsmann, dem Hrn. Prof. Phil. Schaff, dem Collegen des Hrn. D. Nevin. Von ihm hoffen wir bald weitere Mittheilungen über die kirchlichen und theologischen Zustände Nordamerika's in dieser Zeitschrift liefern zu können. Für jetzt machen wir nur auf eine Zeitschrift des Hrn. Prof. Schaff aufmerksam: der deutsche Kirchenfreund, Organ für die gemeinsamen Interessen der amerikanisch-deutschen Kirchen, Mercersburg bei H. A. Mish — wovon uns sieben Hefte des Jahrgangs 1848 zugekommen sind, die sehr vieles Schöne und auch für Deutschland höchst Interessante enthalten.

Ullmann.

ganze natürliche Leben der damaligen Welt repräsentirten, bleiben fortwährend bis zum Ende der Welt die herrschenden Gestalten des auswärtigen Antichrists. Als sie jedoch bald darauf der Kraft des Evangeliums unterliegen mußten, begannen sie sich im Schooße der Kirche selbst zu entwickeln. Der Geist des Unglaubens wurde ein Geist der Irrlehre und Spaltung, der nun wieder entweder einen judaisirenden, oder einen paganisirenden Charakter trug.

Häresie und Schisma sind zwar nicht dasselbe, bilden aber doch bloß die verschiedenen Aeußerungen einer und derselben Krankheit. Die Häresie ist theoretisches Schisma, das Schisma ist praktische Häresie. Sie fließen beständig in einander über und ergänzen sich gegenseitig. Sie verhalten sich zu einander wie Verstand und Wille, die trotz ihrer Verschiedenheit sich an allen Puncten bedingen und durchdringen. Jede Häresie ist im Princip schismatisch; jedes Schisma ist in seiner innersten Constitution häretisch.

Auf der einen Seite kann man sagen, die Zahl der Häresien ist Legion. Die Kirchengeschichte ist ein Kampf mit zahllosen Formen des Irrthums. Näher betrachtet aber, kann man sie alle auf Eine Quelle zurückführen a). Das

---

a) Schleiermacher (der christl. Glaube §. 22.) reducirt, mit der ihm eigenthümlichen Gabe der Unterscheidung und Classification, alle christlichen Häresien auf vier Grundformen, gemäß der Natur des Christenthums selbst. Dieses ist nämlich die Erscheinung eines neuen Lebens in Christo und setzt voraus einmal die Erlösungsbedürftigkeit und sodann die Erlösungsfähigkeit des Menschen. Eine häretische Auffassung entsteht dann, wenn entweder die Person Christi, oder die menschliche Natur so vorgestellt wird, daß die Idee der Erlösung direct oder indirect aufgehoben wird. Dieß kann wieder in beiden Fällen auf doppelte Weise geschehen. Entweder wird die Erlösungsbedürftigkeit des Menschen geleugnet, wie der Pelagianismus thut, oder seine Erlösungsfähigkeit, wie vom Manichäismus geschieht. In der Person Christi kann ent-

prophetische Adlerauge Johannis sieht alle Irrlehren und Spaltungen von einem gemeinsamen Puncte ausgehen. Mit kühnem Griff und wie mit Einem Pinselstrich verzeichnet er den allgemeinen und generischen Charakter dieser falschen Macht in der Kirche, und gibt uns damit zugleich ein einfaches und durchgreifendes Kennzeichen an die Hand, wodurch wir es von dem christlichen Leben in seiner gesunden Gestalt unterscheiden können. „Daran sollt ihr den Geist Gottes erkennen: Ein jeglicher Geist, der da bekennet, daß Jesus Christus ist in das Fleisch gekommen, der ist von Gott; und ein jeglicher Geist, der da nicht bekennet, daß Jesus Christus ist in das Fleisch gekommen, der ist nicht von Gott." Alles wahre Christenthum bekennt das Geheimniß von „Gott geoffenbart im Fleisch," entspringt aus der Erfassung desselben im Glauben, lebt und webt darin von Anfang bis zu Ende. Jeder Geist also, der sich für christlich ausgibt, sich aber gegen die Kraft dieses Bekenntnisses direct oder indirect verschließt, verräth eben damit seine innere Unwahrheit. „Das ist der Geist des Widerchrists," sagt der Apostel, „von dem ihr habt gehöret, daß er kommen werde, und ist jetzt schon in der Welt."

Unser Gegenstand ist demnach Antichrist, oder der Geist der Ketzerei und Spaltung unter dem Gesichtspunct,

---

weder seine Gottheit, oder seine reale Menschheit geleugnet werden. Das Eine gibt uns die ebionitische, das Andere die gnostische oder doketische Häresie. Diese vier Grundformen sind zahlloser Modificationen fähig, die ineinander überspielen, aber immer substanziell denselben Abfall von der reinen Lehre Christi involviren. Es ist klar, daß der Pelagianismus mit dem Ebionitismus, der Manichäismus mit dem Gnosticismus in einer inneren Verwandtschaft steht. Alles hängt also zuletzt von der Auffassung der Person Christi ab, und alle Häresien lassen sich auf eine potentielle oder entwickelte Leugnung des Factums zurückführen, daß Jesus Christus wahrhaftig im Fleische erschienen ist.

unter welchem ihn uns hier Johannes vor Augen führt. Wir wollen 1) seine Natur betrachten, 2) seine allgemeine Entwickelung in der Geschichte kurz verzeichnen und 3) die wichtigsten Kennzeichen angeben, an welchen wir ihn unter allen seinen proteusartigen Formen wieder erkennen können.

1. Das Wesen des Antichrists.

Dieses können wir nur richtig verstehen, wenn wir uns vorher einen klaren Begriff von seinem Gegentheil, von dem Wesen des Christenthums und der Kirche, gemacht haben. Denn gerade seine Stellung zu Christo, wie er sich in der Kirche offenbart, verleiht dem Antichrist sowohl seinen Charakter als seinen Namen.

Das Christenthum ist nicht bloß eine göttliche Lehre. Es schließt zwar allerdings Lehren ein, die so wichtig und bedeutungsschwer als die Ewigkeit selber sind, von denen die Welt früher kaum eine Ahnung hatte; aber sie bilden nicht seinen ursprünglichen specifischen Charakter.

Eben so wenig ist das Christenthum bloß ein göttliches Gesetz, obwohl es das vollkommenste System moralischer Vorschriften und Pflichten enthält.

Vielmehr ist es ursprünglich und vor Allem eine göttliche Thatsache, und zwar nicht bloß ein Ereigniß, oder ein vorübergehendes Wunder, oder ein abruptes übernatürliches Phänomen, sondern die absolute Thatsache, das Weltfactum, das Centralfactum, dessen Lebenskraft noch immer durch die Adern der Geschichte strömt, sich allen Ordnungen des Lebens eingebildet hat; es ist eine neue Schöpfung, worauf schon der Anfang des Menschengeschlechts hinblickte und die uns als eine göttliche Realität überall umgibt.

Das Christenthum ist ein einfaches Factum. Es schließt zwar eine unendliche Mannichfaltigkeit in sich, diese ist aber nur die Entfaltung eines und desselben göttlichen

Lebens. Es beginnt als Ein Ganzes mit der Mensch-werdung. In dem überwältigenden Ausspruch: „Das Wort ward Fleisch," ist schon das ganze Evangelium enthalten. Hier haben wir ein Factum, das eine Parallele, nur in höherer Form, zu der ursprünglichen Schöpfung der natürlichen Welt bildet, zu dem erhabenen: „Es werde Licht, und es ward Licht." Gott offenbart sich bereits bis auf einen gewissen Grad in der Natur, aber am vollkommensten in seinem Sohne. Durch die Menschwerdung hat sich das göttliche Leben in der Person Christi mit dem Leben der Menschheit wesentlich und unzertrennlich vereinigt und ist so das Princip und die Quelle einer neuen Ordnung der Dinge für die Welt überhaupt geworden. Gott erschien durch diesen Act der Selbstoffenbarung in der Welt, wie nie zuvor, der Act selbst brachte Gerechtigkeit, Seligkeit, Leben und unsterbliches Wesen in die Sphäre unserer gefallenen Menschheit. Das Christenthum, das große, herrliche Geheimniß der Kirche, ja der neue Himmel und die neue Erde, in denen sich Gerechtigkeit spiegelt, sind bereits eingeschlossen in dem einfachen Factum, in dem Mysterium der Incarnation. Christus ist selbst das Licht und das Leben der Welt. Der letzte Grund ihrer Erlösung ist seine Person, nicht sein Werk. Alles kommt zuletzt auf das zurück, was er ist, und nicht bloß auf das, was er thut. Das Wesen des Christenthums besteht in der vollkommenen und ewigen Vereinigung der göttlichen und menschlichen Natur in der Person Jesu Christi. Dieses Factum, erfaßt und angeeignet durch den Glauben als das Bewußtseyn der Lebensgemeinschaft mit dem Heiland selbst, begreift in sich die ganze Kraft und Bedeutung der christlichen Erlösung.

„Wer sagen die Leute, daß des Menschen Sohn sey?" Auf diese Frage, welche der Herr an seine Jünger richtete, antworteten sie: „Etliche sagen, du seyst Johannes, der Täufer; die Andern, du seyst Elias; Etliche, du seyst Jere-

mias oder der Propheten einer." Das waren verschiedene Urtheile und Meinungen, gebildet auf dem Wege der Reflexion über die Erscheinung Jesu Christi in der Welt, ohne Einsicht in die, in seiner Person geoffenbarte göttliche Realität. „Aber wer sagt denn ihr, daß ich sey?" so fragte er weiter. „Da antwortete Simon Petrus: Du bist Christus, des lebendigen Gottes Sohn." Dieses Bekenntniß war in keiner Weise das Resultat der Reflexion, der Berechnung, oder einer verständigen Theorie. Es entsprang unmittelbar von der bewußten Aneignung eines in der Person Christi gegebenen Factums, welches Petrus als den eigentlichen Mittelpunct seines eigenen geistlichen Lebens fühlte. Er war nicht im Stande, sich klare Rechenschaft darüber zu geben, wie er dazu kam. Die Geschichte und das Werk des Erlösers lag noch nicht entfaltet vor seinen Augen. Sein Glaube war einfach die That seiner ganzen Seele, wie sie an der gottmenschlichen Person seines Meisters hing, gleich dem noch unmündigen Kinde an dem Busen und Auge der Mutter. „Herr, wohin sollen wir gehen, denn zu dir!" ist die Sprache solchen Glaubens. Für sein Bewußtseyn ist Christus die nothwendigste Thatsache, die Thatsache aller Thatsachen. Petrus hatte noch gar keine Theorie der Erlösung in seinem Kopfe, aber mit der unerschütterlichen Gewißheit, womit er von seiner eigenen Existenz überzeugt war, konnte er ausrufen: „Du hast Worte des ewigen Lebens, und wir haben geglaubt und erkannt, daß du bist Christus, der Sohn des lebendigen Gottes" (Joh. 6, 68. 69.). Diese selbsteigene Erfassung der Person Christi als des Gottessohnes machte ihn zu einem Christen im Unterschied von der ihn umgebenden Welt.

Daher denn auch der Segenswunsch in der Antwort des Herrn: „Selig bist du, Simon, Jonas Sohn; denn Fleisch und Blut hat dir das nicht geoffenbaret, sondern mein Vater im Himmel" (Matth. 16, 17.). Das Factum der Offenbarung des göttlichen Lebens in der menschlichen

Person des Erlösers übersteigt die Ordnung der Natur und kann darum selbst nur auf übernatürlichem Wege erfaßt und angeeignet werden. Es bedarf einer Erhebung in diese höhere Sphäre durch den Geist Gottes. Daher fährt der Herr mit schlagendem Nachdruck fort: „Du bist Petrus, und auf diesen Fels will ich bauen meine Gemeine, und die Pforten der Hölle sollen sie nicht überwältigen." Natürlich nicht auf Petri Person, abgesehen von seinem Bekenntniß, aber, wohl zu merken, auch nicht auf Petri Bekenntniß, abgesehen von seiner Person, sollte die Kirche gebaut werden. Petrus in Christo, als der Repräsentant des ganzen Apostelcollegiums, die Persönlichkeit des Petrus gegründet und ruhend auf dem gläubig ergriffenen und bekannten Factum der Gottheit Christi, Petri Bekenntniß, nicht als eine abstracte, ihm äußerliche Doctrin, sondern als seine eigene innerste Lebensmacht: das war der Fels, auf welchem fortan bis ans Ende der Welt die Kirche sich erheben sollte als ein Tempel des Herrn, zum Trotze aller irdischen und höllischen Gewalten, „erbauet auf den Grund der Apostel und Propheten, da Jesus Christus der Eckstein ist" (Eph. 2, 20.).

Eine solche centrale und fundamentale Stellung nimmt mithin das Geheimniß der Menschwerdung, und zwar nicht etwa nur als Lehre, sondern als ein übernatürliches, weltumfassendes Factum, in der ganzen Idee des Christenthums und der Kirche ein.

Aber gerade vorzugsweise dieses Geheimniß ist es, welches der natürliche Verstand nicht zu begreifen vermag. „Fleisch und Blut" können es, nach dem Ausspruch des Herrn selbst, nicht offenbaren. Der Geist der Welt ist daher gegenüber dem Factum der Menschwerdung nothwendig von Anfang bis zu Ende ein Geist des Unglaubens, sowohl als Judenthum und Heidenthum in seinem offenen Kriege gegen Christum, als in der Gestalt von Ketzerei und Spaltung in der Kirche selbst. Das letzte Princip aller Häresie ist

die Leugnung der vollkommenen und bleibenden Vereinigung der göttlichen und menschlichen Natur in dem gottmenschlichen Leben der Person Jesu Christi. Nun begreifen wir das Kriterium, das der Apostel angibt: „Ein jeglicher Geist, der da nicht bekennet, daß Jesus Christus ist in das Fleisch gekommen, der ist nicht von Gott.“ Er mag sich unter dem christlichen Namen verbergen und vorgeben, Christum als einen göttlichen Lehrer und Heiland zu ehren; in der That aber ist er Christo entgegengesetzt und setzt an seine Stelle eine Creatur der eigenen Phantasie. Es ist das Wesen der großen antichristlichen Lüge, sich den Thron, der Christo gebührt, selbst anzumaßen und gegen die Wahrheit aller Wahrheiten in seiner Person Krieg zu führen. „Das ist der Geist des Widerchrists,“ sagt der Apostel, „von welchem ihr gehört habt, daß er kommen werde und ist jetzt schon in der Welt.“

Da das Geheimniß der Menschwerdung in der Vereinigung der Gottheit und Menschheit in der Person Jesu Christi besteht, so kann es auf zwei Wegen häretisch angegriffen werden. Entweder wird die Gottheit geleugnet, und Christus zu einem bloßen, wenn auch noch so ausgezeichneten, Menschen gemacht; oder man beraubt ihn seiner wahren menschlichen Natur und verwandelt ihn in ein schlechthin übernatürliches, phantastisches Wesen. Das Erste ist der Ebionitismus, der aus dem Judenthum, das Zweite der Gnosticismus oder Doketismus, der aus dem Heidenthum stammt. Beide können aber auch in einander übergehen und sich gegen das Christenthum verbinden, wie im entgegengesetzten Sinne Christus aus Judenthum und Heidenthum Eins gemacht hat (Ephes. 2, 14.) a).

a) Heidenthum sowohl als Judenthum blicken auf das Christenthum als ihr nothwendiges Ende hin. Beide Systeme ringen von Anfang an nach dem Geheimniß der Menschwerdung, obwohl sie aus sich selbst nicht im Stande sind, es zu erreichen. Auf

Beide Fundamentalhäresien sind begriffen in dem Worte Antichrist, wie es Johannes gebraucht, indem beide sich weigern zu bekennen, „daß Jesus Christus ist in das Fleisch gekommen," folglich das Urfactum des Christenthums in eine Lüge verwandeln. Doch hat der Apostel vorzugsweise den gnostischen Irrthum (genauer den ebionitischen Gnosticismus des Cerinth) im Auge. Die ebionitische Theorie war zu dürftig, um Gegenstand seiner besonderen Aufmerksamkeit zu werden. Nur in der andern Form entwickelte der antichristliche Geist, in Lichtengelsgestalt verkleidet, seine volle Gewalt in der Kirche und machte sich bereits damals in Kleinasien, dem Wirkungskreise des Johannes, bemerklich. Zwar existirte der Gnosticismus damals noch nicht als ausgebildetes System; aber die Elemente, aus denen dieses erwuchs, waren schon am Schluß des apostolischen Zeit-

Seiten des Heidenthums war der menschliche Geist nie im Stande, sich zur Einsicht in den Unterschied des Göttlichen und Menschlichen zu erheben, beide erscheinen bei ihm mehr oder weniger vermischt, und darum kann es auch zu keiner wahrhaften Versöhnung kommen. Das Judenthum entfaltet, als eine göttliche Offenbarung, natürlich einen höheren Ideenkreis. Hier wird der Unterschied von Gott und Welt vollständig erfaßt. Aber es kommt nicht zu einer bleibenden Vereinigung; Gott bleibt fortwährend jenseits der Welt in abstractem, deistischem Gegensatz. Das Judenthum war seiner Natur nach unvollständig und verlangte die Offenbarung des Christenthums als Erfüllung seiner eigenen Bedeutung. Indem es dasselbe als sein naturgemäßes Ende anzuerkennen sich weigerte und auf seinem früheren Standpuncte sich versteifte, wurde es nothwendigerweise eben so falsch, als das Heidenthum auf der entgegengesetzten Seite. Da wurde aber der Gegensatz zwischen beiden Systemen selbst flüssig. Da keines für sich vollständig war, so ging leicht das eine in das andere über, nach dem Gesetze aller solcher dialektischer Widersprüche. Dieß sehen wir sowohl an dem gemeinsamen Gegensatz des offenen Judenthums und Heidenthums gegen das Christenthum, als an dem fortwährenden Kampfe der aus ihnen hervorgegangenen Häresien des Ebionitismus und Gnosticismus gegen die Kirche.

alters in Bewegung. Darauf bezieht sich denn auch speciell die Sprache des Apostels. Der Ebionit konnte von einem Kommen Christi eigentlich gar nicht reden, da er nach ihm bloß die Fortsetzung des Alten war. Der Gnostiker schien zwar die Ankunft eines höheren Lebensprincips in der Welt zuzugeben, aber mit seinem Christus kam es nie zu eigentlicher Realität. Er blieb im alten Dualismus zwischen Himmel und Erde stecken. Sein Christus war nicht wirklich Fleisch geworden, er trug nur den Schein des menschlichen Lebens. Das ist gerade die Form des Antichristenthums, welche Johannes im Auge hat und wovor er die Kirche so ernstlich warnt.

Der Name Antichrist bezeichnet nicht eine einzelne Persönlichkeit, sondern einen Geist, eine Richtung; er ist auch nicht beschränkt auf Ein Zeitalter, oder auf Eine bestimmte Form. Er hatte sich bereits in den Tagen des Apostels in manchen Persönlichkeiten geoffenbart. „Und sind nun viele Widerchristen geworden" (1 Joh. 2, 18.). Er ist seitdem immer in der Welt gewesen, bald in dieser, bald in jener Gestalt, und wird in ihr bleiben, bis das ganze Denken und Leben der Kirche von der Kraft der neuen Schöpfung, deren Geheimniß ursprünglich in der gottmenschlichen Person Christi befaßt ist, durchdrungen und verklärt seyn wird.

Nach dieser Anschauung ist jedoch die Macht, die wir hier betrachten, nicht nothwendig auf die Feinde der Wahrheit beschränkt. Obwohl ursprünglich ein Princip des Unglaubens, dann der Häresie, kann sie sich dennoch mit größerer oder geringerer Gewalt auch in das Denken der wahrhaft Frommen und Gläubigen einschleichen. Der Widerstreit zwischen Licht und Finsterniß in der Kirche besteht nicht bloß in dem Kampf äußerlich sich entgegengesetzter Systeme, sondern dringt in den Proceß des christlichen Lebens selbst hinein, das sich nur in einem fortwährenden Conflict mit den falschen Richtungen der menschlichen Natur ent-

wickeln kann. Der antichristliche Geist findet sich manchmal, wenigstens für eine gewisse Zeit, im Bunde mit den hoffnungsreichsten Formen des religiösen Charakters, als ein verborgener Sauerteig, der das göttliche Leben, mit dem er in Berührung tritt, zu verderben und zu vernichten droht.

Es ist das allgemeine Wesen des Antichrists zu leugnen, „daß Jesus Christus in das Fleisch gekommen ist.“ Das kann entweder direct oder indirect geschehen. Zuerst ist die Leugnung eine offene und unverhüllte, nachher versteckt sie sich unter scheinbar frommen Vorstellungen von der Person und dem Werke Christi und der Natur der Kirche, tritt also in Lichtengelsgestalt, unter dem Deckmantel des christlichen Namens auf, um die Wahrheit des Evangeliums nur desto sicherer zu untergraben.

Aus dem Bisherigen ergibt sich, daß der antichristliche Geist ein Geist der Spaltung ebensowohl als der Irrlehre seyn muß. Die katholische Einheit der Kirche kann nur bestehen bei dem Bewußtseyn und der freien Anerkennung der Thatsache, daß das wahre allgemeine Leben der Welt auf der Person Jesu Christi, als der vollkommenen und ewigen Vereinigung der göttlichen und menschlichen Natur, ruht. Dieses Bewußtseyn ist das Princip aller christlichen Katholicität und schließt den Begriff der Spaltung von sich aus. Wo es aber fehlt, da finden wir uns auf häretischem und schismatischem Boden. Wo die Anerkennung der Kirche aufhört, da fällt auch in letzter Instanz die Menschwerdung Gottes dahin, und da fängt das Antichristenthum an.

2. Die allgemeine Geschichte des Antichrists.

Wir beabsichtigen hier natürlich keine vollständige, methodische Beschreibung des geschichtlichen Verlaufs jener bösen Macht in allen ihren Formen. Dieß würde ganze Bände und die ausgedehntesten gelehrten Forschungen erfordern. Wir wollen bloß einen flüchtigen Ueberblick über

die auffallendsten Erscheinungen derselben in den verschiedenen Perioden der Kirche geben, um dadurch ihre Natur noch deutlicher ins Licht zu stellen und ein klareres Verständniß derjenigen Gestalt vorzubereiten, in welcher sich das Antichristenthum besonders in unserer Zeit und in unserem Lande offenbart a).

a) Wir gehen hier natürlich, wie überhaupt, von der Voraussetzung aus, daß das Christenthum selbst im tiefsten Sinne des Wortes geschichtlich ist. Die Irrlehre wird nur darum ein Entwicklungsproceß, weil das Leben der Kirche nie stille steht, sondern fortwährend von einer Stufe der Vollkommenheit zur andern schreitet, um zuletzt sich in der Herrlichkeit der Wiederkunft Christi zu vollenden. Es gibt freilich Manche, welche diesen geschichtlichen Charakter des Christenthums leugnen. Sie geben zwar eine Geschichte der Kirche in ihrem Sinne zu, aber darunter verstehen sie bloß, daß die christliche Religion achtzehn Jahrhunderte durch verschiedene Hände gegangen und allerlei Schicksalen unterworfen gewesen ist, bis sie zuletzt das Eigenthum der jetzt lebenden Generation geworden. Die Idee eines organischen Processes, vermöge dessen das Denken und Handeln der Kirche Eines Zeitalters als das Product der vorangegangenen Periode aufgefaßt wird, wollen sie durchaus nicht anerkennen. Besonders wollen sie nichts von einer Dogmengeschichte wissen, in dem Sinne einer allmählichen Entstehung und Entwicklung der Wahrheit für das Bewußtseyn der Kirche. Sie halten das Princip der Entwicklung für gefährlich und kleben, seyen sie nun Romanisten oder Protestanten, an dem Princip der Stabilität fest. Aber sollen wir dieser Schule zu Gefallen unsere Augen verschließen? Die Kirche ist von Anfang an fortwährend in einem Proceß der Veränderung gewesen. Es ist die Spitze kirchlicher Pedanterie, wenn irgend ein Theil der christlichen Welt, wie sie jetzt besteht, vorgibt, ein genauer Abdruck der Kirche des ersten oder zweiten Jahrhunderts zu seyn. Solche Affectation kann zuletzt nur zur Heuchelei und zu blinder traditioneller Bigotterie führen. Die ganze Theologie ist historisch. Wir besitzen keine einzige Lehre, welche für uns nicht durch das vorangegangene Leben der Kirche vermittelt ist. Man nehme z. B. die Lehre von der Person Christi und lese einmal Dorner's ausgezeichnete Entwickelungsgeschichte dieses Dogma's. Ist dieses Werk etwa ein bloßer Traum? Sind seine

1. Die antichristliche Irrlehre erschien zuerst, wie bereits angedeutet, ohne Rückhalt oder Verhüllung in ihrem eigentlichen angebornen Charakter. Der Geist des Heidenthums, von der Macht des Evangeliums aus seinen Fugen gerissen und bis auf einen gewissen Grad überwältigt, schien nun zwar mit Christo gemeinsame Sache zu machen, blieb aber doch das herrschende Princip in dieser Verbindung. Er wollte sich vom Christenthum bloß modificiren lassen, hauptsächlich aber dasselbe durch seine eigene falsche Weltanschauung umbilden. So löste er die Thatsache der Menschwerdung in einen nichtigen Traum auf. Er erkannte das göttliche Leben in der Person des Erlösers an, aber leugnete seine wahrhaft menschliche Natur. Von einer Vereinigung beider Naturen hatte die heidnische Religionsphilosophie schon darum keinen Begriff, weil sie den eigentlichen Unterschied beider nicht kannte, welcher die nothwendige Voraussetzung einer Vereinigung ist. Das Menschliche wurde in das Göttliche spurlos aufgehoben. Die Menschheit Christi war nur die Schattengestalt, unter welcher er sich den Sinnen anderer Menschen offenbarte. Von einer Fleischwerdung des Logos konnte nicht die Rede seyn. Sein Thun und Leiden war bloßer Schein und Vision.

Solche doketische Ansichten über die Person Christi begannen sich bereits vor dem Tode der Apostel zu zeigen, wie wir aus verschiedenen Andeutungen des neuen Test. ersehen. Sie hat Johannes im Auge, wenn er vom Anti-

---

Thatsachen falsch, oder mißversteht er sie gänzlich und setzt sie zusammen, wie ein Thor? Wenn unsere Stabilitätstheologen doch nur ein solches Product der ernstesten und gründlichsten Forschung lesen und wenigstens einen Versuch machen würden, es zu beantworten, so könnte man noch Geduld haben mit ihrer dogmatischen Zuversichtlichkeit. Eigensinnige Anmaßung aber gegenüber der Macht der Thatsachen, von welchen sie keine Notiz nimmt, von denen sie vielleicht niemals etwas gehört hat, verdient in einem solchen Falle wahrlich blutwenig Respect.

christ sagt, daß er bereits in die Welt gekommen sey. Unter welchen Gestalten gerade die Irrlehre sich in dieser Periode offenbarte, ist uns großentheils unbekannt. Wahrscheinlich hatte sie noch gar keinen bestimmten und geregelten Charakter, war mehr ein Geist oder eine Richtung, als ein System. Ihre Form war chaotisch und verworren, bald mehr heidnisch, bald mehr jüdisch, am häufigsten wahrscheinlich eine confuse und inconsequente Vermischung beider Elemente. Die ebionitische Ansicht von Christo hatte von Anfang an eine Neigung, wenigstens theilweise in die doketische, und diese wiederum dieselbe Neigung, in jene überzugehen.

Im zweiten Jahrhundert nahm dieser Irrgeist Ordnung und System an in den großartigen Schöpfungen des Gnosticismus. So wunderbar verschieden diese auch im Einzelnen waren, ihre christologische Grundanschauung blieb doch im Wesentlichen immer dieselbe. Sie leugneten alle, daß Christus in das Fleisch gekommen, und lösten die Thatsache der Menschwerdung in eine bloße Theophanie, in eine optische Täuschung auf. Aber auch wo das Menschliche als Organ des Göttlichen aufgefaßt wurde, hatte es doch keine eigentliche Wirklichkeit in der Person des Erlösers. Diese wurde in zwei Christi gespalten, einen höheren und niedereren, einen himmlischen und irdischen, welche bloß zufällig, äußerlich und vorübergehend verbunden waren. Die Vereinigung fand auch nicht ursprünglich statt im Leibe der Jungfrau, sondern trat bei der Taufe im Jordan ein. Vorher war Jesus ein bloßer Mensch, und wurde durch seine Tugend zu einem geeigneten Organ und Durchgangspunct für den himmlischen Christus, als dieser bereit war, von der göttlichen Fülle, dem Pleroma, in diese Welt herabzusteigen. Die Taufe ist also die Erscheinung des Logos, die Zeit seiner Besitznahme von der Person Jesu, die ihm fortan zum Instrument seiner Offenbarungen dient, bis der Zweck seiner Sendung erfüllt ist. In einigen Systemen

des Gnosticismus wurde die Menschheit Christi stärker betont, als in andern, aber in allen war sie mehr ein zufälliger Anhang zu seiner höheren Natur, als ein nothwendiges Element seiner Person. Sie war ein Zeichen und Symbol der himmlischen Wirklichkeit, die sie repräsentirte, eine irdische Copie dessen, was eigentlich in den Himmel gehörte, aber nicht die wahre Gegenwart des göttlichen, himmlischen Lebens selbst.

Es gibt kaum ein großartigeres Schauspiel in der Geschichte der Kirche, als ihr langer, tiefer Kampf mit der gigantischen Kraft dieser gnostischen Speculation. Wäre die Kirche nicht auf dem Felsen der von Petrus lebendig bekannten, gottmenschlichen Person Christi gegründet, so hätten diese Pforten der Hölle sie sicherlich umgestürzt. Aber sie konnte nicht untergehen. Die gnostischen Irrlehren mußten nur dazu dienen, die Kirche zu einem klareren Verständniß ihres eigenen Glaubens zu bringen. Die wahre Natur der in der Person Christi befaßten Thatsache kam nach ihren beiden Seiten zu einem deutlichen und bleibenden Ausdruck. Zwar war noch ein langer Proceß erforderlich, um die Art und Weise der Verbindung des Göttlichen und Menschlichen in Christo zu bestimmen, aber diese Verbindung selbst, als die Grundlage des Christenthums, war siegreich festgesetzt und insofern der Kampf mit dem Gnosticismus in seiner unverhüllten Gestalt entschieden. Mit aller ihrer Großartigkeit konnten die gnostischen Secten fortan sich nicht mehr halten: sie verschwanden, wie die Ströme der Wüste, wie der Schimmer des Nordlichts.

Allein das Princip des Gnosticismus war damit freilich noch nicht aus der Kirche ausgerottet. Es kleidete sich nun in neue, verfeinerte und plausiblere Formen des Irrthums.

2. Zunächst und am auffallendsten trat es auf im Manichäismus im dritten und vierten Jahrhundert. Dieser scheint von einem verschiedenen Gesichtspunct, nämlich von dem Wesen der menschlichen Natur auszugehen. Allein

die Ansicht von dieser hängt mit unserer Ansicht von der Person Christi aufs engste zusammen. Eine falsche Anthropologie ist bedingt durch eine falsche Christologie, und umgekehrt. Dasselbe Gedankensystem, welches keine wahrhafte Versöhnung der Natur und des Geistes im Erlöser zugeben wollte, setzte auch einen unversöhnlichen Gegensatz beider in den Erlösten fest. Das sehen wir mehr oder weniger in allen gnostischen Secten. Im Manichäismus aber bildet dieser Gegensatz das eigentliche charakteristische Fundament. Die Menschheit wird hier aufgefaßt in der Form eines absolut unversöhnlichen Dualismus in seinem Uebergang zu einem gleich hülflosen Pantheismus, eines Gegensatzes von zwei Principien und Reichen, die sich gegenseitig ausschließen und eine naturgemäße, geschichtliche Erlösung, wie sie das Christenthum bezweckt, schlechthin unmöglich machen. Die menschliche Natur ist nach dieser Irrlehre ursprünglich und als solche substanziell böse, und die Welt der Materie, welcher sie angehört, muß als der unüberwindliche Gegensatz gegen alles göttliche Leben gehaßt werden. Bloß der Lichtfunke des höheren Lebens, welches in dieser Sphäre des bösen Lebens gefangen, welches aber am Ende durchaus kein wesentlicher Theil der natürlichen Welt ist, kann erlöst werden. Die Erlösung selbst aber ist nach dieser Ansicht keine moralische, sondern eine physische und magische. Das Natürliche und Uebernatürliche kommen zu keiner wahrhaften Vereinigung. Alles endet zuletzt in einer dunklen fanatischen Nacht einerseits und einer phantastischen, unwirklichen Wolkenbildung andererseits.

Der natürliche Gegensatz dieser Irrlehre ist der Pelagianismus. Er steht in demselben Verwandtschaftsverhältniß zum Ebionitismus, wie der Manichäismus zum Gnosticismus. Hier wird die menschliche Natur als erlösungsfähig betrachtet, aber ohne der Hülfe eines höheren Princips in der Form des Lebens zu bedürfen. Das Christenthum wird nicht als eine neue Schöpfung in Christo

Jesu, und folglich auch nicht die volle Bedeutung des Mysteriums der Menschwerdung anerkannt. Der Pelagianismus ist von Haus aus geneigt, Christum als einen bloßen Menschen, als einen Lehrer der Weisheit und der Tugend anzusehen, und findet daher seine natürliche Vollendung im Unitarianismus und Rationalismus. Der Manichäismus scheint hier sein gerades Gegentheil zu seyn, aber es sind nur entgegengesetzte Pole desselben antichristlichen Irrthums, die sich fortwährend gegenseitig anziehen. Es war vor Allen Augustinus, welchen Gott zum großen Organ der Kirche erwählte, um das reine christliche Bewußtseyn durch diese beiden Extreme glücklich hindurch- und zu der Form des Glaubens zu führen, die seitdem als katholische Rechtgläubigkeit über diesen Gegenstand gegolten hat. Freilich war damit die manichäische und pelagianische Irrlehre nicht völlig vernichtet. Sie sind tief in die Geschichte des Christenthums auch in folgenden Jahrhunderten eingedrungen, bald in dieser, bald in jener Gestalt, mehr oder weniger mit einander verwoben, nicht selten die entgegengesetztesten theoretischen und praktischen Resultate in sonderbarer Vermengung erzeugend, aber im Grunde immer von einer dualistischen Auffassung der Person Christi getragen, wodurch die große Thatsache der Menschwerdung ihrer eigentlichen Bedeutung beraubt wurde.

3. Unsere Aufmerksamkeit wird nun weiter in Anspruch genommen durch die bedeutungsschweren christologischen Streitigkeiten des fünften und sechsten Jahrhunderts, durch welche zuletzt die ausgebildetere orthodoxe Lehre von der Person Christi, gegenüber dem Irrthum des Nestorius einerseits und dem des Eutyches und der Monophysiten andererseits, siegreich festgestellt wurde. Es handelte sich hier nicht um die constituirenden Elemente seiner Person selbst; man war jetzt von allen Seiten darüber einverstanden, daß er wahrer Gott und wahrer Mensch sey. Die Frage bezog sich auf das nähere Verhältniß dieser geheim-

nißvollen Vereinigung. Der Streit bewegte sich also auf dem gemeinsamen Boden des christlichen Lebens; aber dennoch galt es auch hier, im Wesentlichen dieselben Irrthümer zu bekämpfen, welche früher in offener Gestalt dem Glauben der Kirche entgegengetreten waren. Der Schauplatz des Streites war verändert, aber die streitenden Kräfte waren in ihrem innersten Princip dieselben, wie früher. Wir haben abermals zwei falsche Extreme vor uns, aber weil sie beide dem Centrum der christlichen Wahrheit näher gerückt sind, so lassen sie sich nicht mehr so scharf unterscheiden. Der Eutychianismus erscheint auf der einen Seite als die Fortsetzung der alten doketischen oder gnostischen Richtung, während sein Gegensatz, der Nestorianismus, als eine Art von verfeinertem Ebionitismus betrachtet werden muß. Jener erkannt zwar die wahre Menschheit, dieser die wahre Gottheit Christi an, aber dort wird die menschliche Natur in die göttliche aufgelöst, von ihr verschlungen, während hier die Vereinigung zu einer bloß äußerlichen, mechanischen Aneinanderfügung herabgesetzt wird, so daß es nicht zu einer Einheit des Lebens kommt. In beiden Fällen ist das Factum der Menschwerdung aufgehoben, das eine Mal scheinbar zu Gunsten der wahren Menschheit, das andere Mal zu Gunsten der Gottheit, aber beidemal mit einer unverkennbaren Vermischung dieser Absichten. So zeigt sich besonders der Nestorianismus, der ein so großes Gewicht auf die menschliche Seite im Leben Christi zu legen scheint, am Ende eben so sehr gnostisch als ebionitisch. Denn der Gnosticismus war ja auch bereit, die Menschheit des Erlösers zuzugestehen, wenn sie nur nicht in eine innere und organische Vereinigung mit seinem höheren Princip trat. Der nestorianische Christus war, wie der gnostische, ein getheilter Christus. Die Einheit der Naturen war eine bloß scheinbare, mechanische.

4. Während des Mittelalters finden wir unsere Cardinalhäresien in den zahlreichsten und massenhaftesten

Darstellungen. In der römischen Kirche haben wir auf der einen Seite ein crasses System des Pelagianismus, welches das christliche Leben auf die Stufe der bloßen Natur herabzieht, während auf der andern Seite das Natürliche von dem Uebernatürlichen phantastisch überwältigt und der ganze Heilsweg in einen magischen Proceß verwandelt wird, — eine Vereinigung von scheinbaren Gegensätzen, die nach dem früher Bemerkten nicht schwer zu begreifen ist. Unter den die katholische Kirche bekämpfenden Secten können wir leicht von den Paulicianern an die Spuren des gnostischen und manichäischen Geistes verfolgen, ein Umstand, welcher ihr früheres Ansehen, als „Zeugen der Wahrheit" (testes veritatis), nicht wenig beeinträchtigt. Ihr großer Mangel ist, daß sie keine volle und sichere Einsicht haben in die Realität des Christenthums, als einer bleibenden objectiven Offenbarung des Lebens Gottes im Fleische.

5. Es war natürlich nicht zu erwarten, daß die Reformation jene Macht, deren geschichtlichen Verlauf wir hier cursorisch betrachten, zu ihrem Ende bringen werde. Im Gegentheil, wenn der Protestantismus eine höhere Stufe des christlichen Lebens repräsentirt, als die vorangegangene Periode der Kirche, so muß man auch hier von vorn herein annehmen, daß das Antichristenthum, welches immer der ihm gegenüberstehenden Entwickelung des Christenthums correspondirt, eine entsprechende Reaction bilden und eine feinere und gefährlichere Gestalt annehmen werde, als zu irgend einer früheren Zeit. Der protestantische Antichrist wird ferner der Natur der Sache nach sich nicht in offenen Gegensatz gegen Christum und den Protestantismus setzen, sondern sich das eigentliche Centrum desselben anmaßen und für die höchste Form des Christenthums selbst ausgeben.

Eine solche Erscheinung haben wir in großem Maßstabe vor uns im Rationalismus und Sectenwesen, die sich in so weiter Ausdehnung unserer gegenwärtigen protestantischen Christenheit bemächtigt haben. Der Anti-

christ ist, wie bereits gezeigt wurde, seiner eigentlichen Natur nach rationalistisch und schismatisch, und unter diesem doppelten Charakter hat er sich mehr oder weniger von Anfang an geoffenbart. Aber niemals früher ist dieser Charakter so stark als sein anerkanntes Wesen hervorgetreten. Unter dem Namen des Protestantismus ist nun ein großer Theil der christlichen Welt principmäßig rationalistisch und schismatisch geworden, indem er dieß für die wahre und eigentliche Form des Christenthums hält und sich ohne Weiteres das Recht und die Macht zuschreibt, Theologie und Kirche nach seinem Privaturtheil und Gutdünken zurecht zu machen. Dabei ist nicht schwer einzusehen, daß diese beiden charakteristischen Grundzüge nur die beiden sich ergänzenden Seiten desselben falschen Lebens sind. Der Rationalismus ist für den Verstand, was das Sectenwesen für den Willen ist. Beide sind nur die verschiedenen Phasen derselben großen Irrlehre in der Doppelform, in welcher sie sich uns von Anfang an darstellte. Der Rationalismus hat eine natürliche Verwandtschaft mit dem alten Ebionitismus und ist geneigt, Christum als bloßen Menschen aufzufassen, oder, wenn er das Uebernatürliche in seiner Person zugibt, dieses abstract und dualistisch vom Natürlichen zu trennen, wie der Nestorianismus. Dieser nestorianische Supranaturalismus kann sich aber nie lange consequent festhalten, er schwankt fortwährend zwischen seinen beiden dualistischen Extremen, Christum entweder ausschließlich zu Gott, oder zu einem bloßen Menschen zu machen. Der ursprünglich dualistische Rationalismus vollendet sich daher zuletzt im Pantheismus. Diesen Entwickelungsgang hat er auch in der That in Deutschland, seiner classischen Heimath, durchlaufen.

Der Sectengeist auf der andern Seite scheint eine ursprüngliche Verwandtschaft mit dem Doketismus und Gnosticismus zu haben. Das Christenthum kann nur in demselben Maße als katholisch aufgefaßt werden, in welchem

man ihm einen echt menschlichen und geschichtlichen Charakter zuschreibt. Der Sectengeist hat aber von Haus aus eine Disposition, Christum in die Wolken zu versetzen, oder seine Person in ein Phantom zu verwandeln, um dadurch desto freieren Spielraum für die Ausübung seiner eigenen Subjectivität zu gewinnen. Auf diese Weise wird er mit innerer Nothwendigkeit in die Sphäre des Rationalismus hinübergetrieben. Das Göttliche, das er in so phantastischer Form festzuhalten sich bemüht, erweist sich zuletzt als eine menschliche Fiction. Was im Geiste begonnen hat, findet sein schales Ende im Fleisch.

Es ist daher keineswegs zufällig, daß das Sectenwesen sich in vielen Puncten mit dem Rationalismus berührt. Es gehört dieß zu seinem ursprünglichen Wesen. Der Sectengeist trägt überall, wo er vorwiegt, eine falsche Anschauung von der Person Christi in sich und ist mit gesunder christlicher Orthodoxie unvereinbar. Er ist seiner Natur nach häretisch und schismatisch zugleich, und wir können ihn daher im emphatischen Sinne den Antichrist der Kirche der Gegenwart nennen. So weit seine Kraft und sein Einfluß reicht, steht er im Widerstreit mit der Thatsache der Menschwerdung.

Der Weg ist nun gebahnt für die Betrachtung der auffallendsten Merkmale, an denen wir den unserer Erwägung vorliegenden Irrgeist in seinen verschiedenen Phasen und Wandelungen wieder erkennen und zeigen können, daß auch seine neueste Gestalt, das Sectenwesen und der Rationalismus, in gewissen Grundzügen sich nur als den alten proteusartigen Feind der Kirche ausweist.

3. Die charakteristischen Merkmale des Antichrists.

Das letzte und allgemeinste Kennzeichen des antichristlichen Geistes ist in der uns schon bekannten Regel des Apostels Johannes niedergelegt. Er will nicht zugeben, daß

Christus in das Fleisch gekommen ist. Darauf kommen zuletzt auch alle anderen Merkmale zurück. Sie sind nur die nothwendigen Consequenzen, die sich aus dem ursprünglichen Mangel an Glauben an die Menschwerdung als eine wirkliche und bleibende Thatsache mit Nothwendigkeit ergeben.

1. Der Antichrist erkennt keine wirkliche Vermittelung zwischen Gott und den Menschen als nothwendige Bedingung der christlichen Erlösung an. Er mag zwar das Bedürfniß der Versöhnung fühlen und Christum als Erlöser ehren, aber er bringt es zu keiner wahrhaften Versöhnung und kann die Nothwendigkeit eines menschlichen Christus nicht rechtfertigen. Dieser ist nach ihm bloß die äußere Veranlassung der Annäherung der Menschen an Gott, aber nicht das nothwendige Medium derselben, die Ursache der Erlösung im göttlichen Geiste, aber nicht das Factum selbst, in welchem sie besteht. Der alte Dualismus zwischen Natur und Geist, Himmel und Erde, Gott und Mensch wird nicht gründlich überwunden. Die Erlösung bleibt eine rein subjective. Der Christus des Quäkers ist das Licht Gottes in seiner eigenen Seele und sinkt zuletzt zum Licht der gewöhnlichen Vernunft herab. Der Hegel'sche Christus ist eine Idee. Die Geschichte des Sectenwesens überhaupt zeigt die fortwährende, angeborene Tendenz, die Thatsache einer wirklichen Vermittelung in gleicher Weise auf die Seite zu schieben. Es ist charakteristisch für den Sectengeist, daß er Christum bloß zu einem Diener seines religiösen Lebens, nicht zum eigentlichen Elemente macht, in welchem sich dasselbe bewegt. Er umgibt ihn mit der doketischen Färbung einer phantastischen Scheinwirklichkeit, welche nur zu häufig am Ende in eine kalte Abstraction umschlägt.

2. Der Antichrist setzt die Bedeutung der Person Christi herab, zwar nicht vollkommen und direct, aber indirect, indem er sie vor dem Werke der Erlösung in den Hintergrund schiebt. Der gnostische Christus ist zwar

durchaus übernatürlich, transcendental und ohne Gemeinschaft mit der natürlichen Menschheit in ihrer gewöhnlichen, sterblichen Form, aber gerade damit wird er seiner persönlichen Bedeutung für die Menschenwelt, wie sie nun einmal ist, entkleidet. Wir werden nach diesem System nicht erlöst durch das, was er ist, sondern durch das, was er redet und thut. Der unaussprechlich bedeutungsvolle Inhalt der Persönlichkeit des Erlösers wird nicht gefühlt, die Thatsache ist nicht in ihrer Wirklichkeit erfaßt; an ihrer Stelle schwimmt ein phantastisches Christusgebilde vor dem Geiste, das nicht mehr Kraft hat, als ein bloßer Gedanke. Das Sectenleben in der Kirche ist immer mehr oder weniger von dieser Denkart angesteckt. Seine Christologie ist nur der äußere Apparat seiner Theorie des Heils, mehr die göttliche Maschinerie der Erlösung, als ihr eigentliches Wesen. Die Thatsache der Menschwerdung wird vom sectirerischen und schismatischen Christenthum zwar zugegeben, aber nicht in ihrem vollen Recht und Gewicht. Man sieht nicht klar, warum die Erlösung gerade in dieser und nicht in einer anderen Form geschah, warum es absolut nothwendig war, daß das Wort überhaupt Fleisch wurde, warum die Erlösung nicht auch ebenso gut durch eine Theophanie hätte geschehen können. Die Menschwerdung erscheint im besten Falle nur als die Errichtung des äußeren Altars, damit von ihm das Sühnopfer für die Sünden der Welt in heiligem Feuer zu Gott emporsteige; als das Gerüste, als das künstliche, vom Himmel wunderbar zu Stande gebrachte Theater der Erlösung. Alles ist zuletzt doch schattenartig, visionär und phantastisch, alles verschwimmt zuletzt in entlegener, dämmerartiger, idealer Abstraction. Man wird durchweg finden, daß der Secten-Christus der wahrhaften Realität für den Geist ermangelt und einen magischen, äonartigen, wolkenhaften Charakter trägt.

3) Mit dieser trüben Auffassung der Person Christi ist nothwendig stets ein Mangel an Vertrauen zur Kirche als

einer wirklichen, übernatürlichen, in der Welt fortwährend gegenwärtigen Anstalt verbunden. Der Antichrist erkennt natürlich die Existenz der Kirche, so wie ihren göttlichen Ursprung an und gibt vor, in ihr die Gegenwart eines göttlichen Lebens zu finden. Allein die so zugestandene Kirche bringt es zu keiner wahrhaften organisch-historischen Offenbarung in dem Leben der Welt. Ist Christus das Princip einer neuen Schöpfung, der Punct, in welchem Erde und Himmel eine lebendige und bleibende Vereinigung, wie nie zuvor, eingegangen haben, so folgt, daß die Kirche, in welcher die Bedeutung dieser Thatsache niedergelegt ist, und welche eben deßhalb sein Leib, die Fülle dessen, der Alles in Allem erfüllt, genannt wird, zum wenigsten eine eben so real objective und bleibende Constitution in sich tragen muß, als das natürliche Leben, auf welchem sie als ein übernatürliches Gebäude ruht. Von einer solchen organischen, historischen Kirche jedoch hat der alte Gnosticismus keine Ahnung. Sein geselliges Christenthum ist eine Aggregation lebendiger Atome, deren jedes sich für sich selbst zu Christo hingezogen fühlt. Da der Erlöser selbst kein wesenhaftes Daseyn in der Welt hatte, bloß ein Phantom war nach seiner menschlichen Natur, so konnte nach dieser Anschauung natürlich auch der Kirche keine substanzielle Realität zugeschrieben werden. Der Leib mußte an der doketischen und idealistischen Natur des Hauptes participiren.

Dasselbe begegnet uns bei allen folgenden Offenbarungen des antichristlichen Princips. Zwar wurde die Fleischwerdung Christi zugegeben, aber als ein bloßes Ereigniß, das der Zeit nach uns so ferne gerückt ist, als wäre es in einer andern Welt vorgegangen. Daher blieb die Auffassung der Kirche wesentlich dieselbe. Der Sectengeist verkehrt in seinem affectirten Eifer für das, was Christus einmal in weiter Zeitferne war, seine bleibende Gegenwart in der Welt zu einer geisterhaften Abstraction. Er bewegt sich durchweg auf der Voraussetzung, daß Christus keine wirkliche Kirche in

der Welt habe, sondern bloß ein unsichtbares, geistiges Christenthum, welches die Menschen nach ihrem Gutdünken mit Hülfe der Bibel formen und modeln können. Der Geist der Spaltung glaubt nicht an „die heilige allgemeine Kirche," hält schon den Ausdruck für papistisch und die Sache für leeren Wind, es sey denn, daß er darunter seine Fiction einer Kirche verstehen kann, welche objectiv bloß in den Wolken, im besten Falle in der Bibel, subjectiv in solchen Formen der Frömmigkeit existirt, welche seinen eigenen, engbegrenzten Vorstellungen zusagen.

4. Dieser Mangel an Vertrauen zur Kirche, als der Gegenwart eines realen göttlichen Lebens in der Welt, zeigt sich stets in einer niedrigen Ansicht vom geistlichen Amte, von den Sacramenten und dem Gottesdienst überhaupt. Ist die Kirche nicht die Niederlage objectiv gegebener und bleibender übernatürlicher Kräfte, so können auch die Organe und Functionen der Kirche keine höhere Bedeutung und objective Kraft haben. Es gehört daher zum Charakter des Antichrists unter all seinen Gestalten, die Idee des geistlichen Amtes zu unterschätzen und alle kirchlichen Institute und gottesdienstlichen Acte zur Kategorie des gewöhnlichen menschlichen Lebens herabzuziehen, und zwar gerade da, wo es den Schein hat, daß er sie in anderer Hinsicht zur höchsten geistlichen Würde erhebe. Dieses Merkmal ist besonders allem sectirerischen Christenthum eigen, wie die Geschichte alter und neuer Secten genugsam zeigt. Sie schätzen alle äußere Ordination sehr gering, weil es der Geist ist, der alle wahren Geistlichen zum heiligen Amte ausrüstet, und ihre Geistlichkeit muß natürlich von Gott gesandt und nicht von Menschen fabricirt seyn. Es kommt aber so zu keiner wahren Vereinigung des Amtes mit der Person, und die Folge ist, daß am Ende Alles von den zufälligen natürlichen Fähigkeiten und Stimmungen des Individuums abhängt. Das geistliche Amt wird auf diese Weise seiner wahren göttlichen Weihe entkleidet, und alle geistlichen Functionen werden in

entsprechendem Maße erniedrigt. Dieselbe dualistische Ansicht macht sich in der Auffassung der Sacramente geltend, indem das sichtbare Zeichen von der unsichtbaren Gnade abstract getrennt, ja die Idee sacramentaler Gnade ganz verworfen wird. Der Sectengeist schreckt durchweg vor der Anerkennung irgend einer objectiven Wirkung der Taufe oder des Abendmahls zurück. Es kostet ihn eine ungeheure Ueberwindung, auch nur zuzugeben, daß die Sacramente besondere Gnadenmittel seyen, durch welche die göttliche Kraft den Menschen in einer von der bloßen Darstellung im Worte verschiedenen Weise nahe gebracht werde, ohne zu bedenken, daß es aller Wahrscheinlichkeit nach eben so schwer wäre, die Gegenwart einer solchen besonderen göttlichen Kraft in der Person des Erlösers selbst zuzugeben, falls er noch äußerlich unter uns wandelte, wie in den Tagen seines Fleisches. Vertrauen zu den Sacramenten und Vertrauen auf einen wirklichen, ins Fleisch gekommenen Christus gehen Hand in Hand. Die Secten verrathen offenbar ihren rationalistischen, gnostischen Geist, indem sie das Mahl des Herrn zu einem bloßen Zeichen oder Denkmal herabsetzen und der heiligen Taufe alle inwohnende Kraft absprechen. Ihre Sacramente sind doketisch und phantastisch, rein geistig und aus der Region der Wolken entlehnt, um am Ende sich als lauter Fleisch zu erweisen, die eine bloß subjective Wirklichkeit in der Phantasie des Anbeters haben. Daher finden wir bei den Secten eine Neigung, die Sacramente entweder ganz bei Seite zu setzen, oder ihnen wenigstens einen andern Sinn unterzulegen. Besonders liegt das baptistische Princip ihrer ganzen Religionstheorie zu Grunde. Die Kindertaufe hat keine Bedeutung für diejenigen, welche den Begriff sacramentaler Gnade als Aberglauben verwerfen.

In demselben Maße fehlt den Secten die wahre Idee des Gottesdienstes. Der unsacramentale Geist ist nothwendig auch unliturgisch. Die Kraft des christlichen Gottesdienstes besteht darin, daß die Anbeter von dem Gefühl eines ge-

meinschaftlichen kirchlichen Lebens erfüllt sind und in diesem Bewußtseyn sich als ein lebendiges Opfer Gottes darbringen. Seine Idee verlangt, daß er sich in der Sphäre der Objectivität bewege und nicht bloß dem Bereiche des rein individuellen Gedankens und Gefühls angehöre. Wir wissen aber alle, wie der Sectengeist dieses Gesetz geradezu umkehrt. Er hält alles Objective und Liturgische im Gottesdienst für ein Hinderniß der Andacht und geht principmäßig darauf aus, den Gottesdienst mit dem entgegengesetzten Charakter zu bekleiden. Die religiösen Lieder und Melodien der Secten, ihre Gebete und Predigten tragen den Stempel extremer Subjectivität an sich, ja, sie betrachten diese gerade als ihren höchsten Werth und Schmuck, indem sie den Anbeter in directe, persönliche Verbindung mit der überirdischen Welt zu bringen scheint und nicht selten durch einen Pomp von Ernst und Lebendigkeit zu imponiren weiß. Aber auch hier ist, wie die Erfahrung lehrt, das Herabstürzen aus der Wolkenregion auf den Koth der Erde, der Uebergang von affectirter Erhabenheit ins Lächerliche, der bekanntlich nur Einen Schritt erfordert, nicht bloß natürlich, sondern auch nothwendig. Aller Sectengottesdienst, anfangs fanatisch und extravagant, sinkt zuletzt in das langweiligste Einerlei leerer Ceremonien herab. Ja, die Secten haben eigentlich gar keinen Gottesdienst in dem Sinne eines göttlichen, liturgischen Opferactes.

5. Der antichristliche Geist zeigt sich ferner in der Verachtung aller Geschichte und Autorität. Es ist durchaus nicht möglich, an eine wirkliche Kirche zu glauben, ohne in ihr zugleich die fortwährende Gegenwart desselben göttlichen Lebens oder der neuen Schöpfung anzuerkennen, welche durch die Menschwerdung Jesu Christi in die Welt eingeführt worden ist. Nach Christi eigener feierlicher Verheißung muß die Kirche, sein Leib, objectiv und fortwährend, nicht als eine todte, eintönige Ueberlieferung, sondern als ein organischer Lebensproceß, durch alle Zeitalter bis zu ihrer Vollendung am Ende der Welt existiren. Der

Natur der Sache nach muß daher das Einzelne vom Allgemeinen, der Theil vom Ganzen abhängig seyn. Daher die Idee der kirchlichen Autorität und vernünftigen Tradition. Der Glaube an einen realen, in der Kirche fortwährend gegenwärtigen und durch sie, als sein Organ, sich bethätigenden Christus macht es für die Christen unmöglich, die Kirche der Vergangenheit oder der Gegenwart zu verachten. In demselben Maße aber, in welchem dieser Glaube fehlt, schrumpft auch das katholisch-kirchliche Bewußtseyn zusammen und wird sectirerisch und schismatisch. Es gehört zum inneren Wesen der Secten, so weit sie sectirerisch sind, sich selbstgefällig auf ihr Privaturtheil und ihre individuelle Freiheit zu steifen und mit vornehmer Geringschätzung auf die „Väter," so wie auf das ganze kirchliche Alterthum herabzublicken *).

---

*) Es braucht kaum bemerkt zu werden, daß dieser Anspruch der Secten auf absolute Unabhängigkeit nichts als pedantische Affectation ist. Die Sache selbst ist unmöglich. Es liegt im Wesen unserer Natur, daß das individuelle Leben und Denken bis auf einen gewissen Grad vom allgemeinen Leben und Denken gebunden seyn muß. Weigern wir uns, die Autorität in ihrer rechtmäßigen Form anzuerkennen, so werden wir die Sklaven einer falschen Autorität. Alle wahre Freiheit besteht im willigen, selbstbewußten Gehorsam gegen die vernünftige, von Gott geordnete Autorität, und alle Knechtschaft beginnt da, wo die Bahn des Gesetzes verlassen wird. Das Extrem der Subjectivität ist zugleich das Extrem der Schwäche. Der Mensch, der halsstarrig darauf versessen ist, stets nur seinen eigenen Weg zu gehen, befindet sich sicherlich auf dem Irrwege. Die Secten sind in demselben Grade unfrei, in welchem das sectirerische Princip in ihnen herrscht. Sie verwerfen das kirchliche Alterthum, um ihre eigene Geschichte von gestern her an dessen Stelle zu setzen. Sie versagen der allgemeinen Kirche die Achtung, um mit einem elenden Fragment derselben Götzendienst zu treiben. Sie haben auch ihre „Väter" und ihre „Traditionen," wie allgemein bekannt ist. Das ist gerade der Fluch des Sectenwesens, daß, während es verspricht, die Menschen zu befreien, es dieselben zu Sklaven einer willkürlichen Autorität

6. Dieses Sichbrüsten mit individueller Freiheit verdient, als ein charakteristisches Merkmal des Antichrists, noch eine besondere Beachtung. Das Christenthum verspricht allerdings dem Menschen auch Freiheit. Gott hat uns nicht den Geist der Furcht gegeben, sagt der Apostel, sondern der Kraft und der Liebe und eines gesunden Geistes. Christus ist im emphatischen Sinne das Princip aller Freiheit, und die Religion, die von ihm stammt, ist nichts weniger, als ein Gesetz blinden Gehorsams, sey es für den Verstand oder für den Willen. Aber eben deßhalb hat sie einen allgemeinen Charakter. Meine Vernunft kann hier nur vernünftig seyn, sofern sie sich in der Sphäre der Wahrheit bewegt; mein Wille kann hier nur frei seyn, sofern er aus innerem Antrieb von dem objectiven Leben sich bestimmen läßt, in dessen Gemeinschaft ihn das Christenthum einführt. Das Christenthum weiß nichts von einer rein subjectiven Freiheit. Die Autorität ist eben so nothwendig ein constituirendes Element der Religion, als die Freiheit selbst; beide sind nur die entgegengesetzten Pole eines und desselben Lebens. Dieß will jedoch der antichristliche Geist nie verstehen und zugeben. Er ist seiner Natur nach particularistisch und subjectiv. Er findet den Maßstab aller Wahrheit und alles Rechts in sich selbst, und nicht in Christo oder in der Kirche. Er ist zwar bereit, auch die Autorität der Bibel zuzugeben, und bildet sich auf diese Unterwerfung unter Gottes Autorität gar viel ein. Alle Secten machen ein pedantisches Aufheben mit ihrer Liebe zur Bibel. Sie kümmern sich nicht um alte Symbole und Confessionen, um das Urtheil

---

macht. Es schneidet sie vom Hauptstrom des Christenthums ab und führt sie zu einem Seitenbach; es vertauscht das kirchliche Bewußtseyn für das Sectenbewußtseyn; es verengt den Horizont ihrer theologischen Anschauung nach Maßgabe seines eigenen Gesichtskreises, der oft nicht umfangreicher ist, als ein ordinärer Sonnenschirm, und verlangt dann von ihnen, daß sie, so eingeschränkt, mit chinesischer Eitelkeit auf die ganze übrige christliche Welt als barbarisch und sklavisch herabblicken sollen.

irgend eines Menschen oder einer Körperschaft. Andere mögen sich an solche armselige Stützen anlehnen; für sie reicht die Bibel hin, und sie können sich schlechterdings nicht entschließen, sich je auf ein anderes Gesetz und ein anderes Zeugniß zu berufen. Sie wollen die Kirche nicht hören, denn das ist — so sagen sie — die Stimme von Menschen; in der Bibel dagegen spricht Gott, und zwar direct und unmittelbar zu jedem Individuum insbesondere; und ihr sollten daher alle ein williges Ohr leihen. Sie glauben an die Bibel, aber sie glauben nicht an die Kirche. Es ist ihnen ein Leichtes, das geschriebene Buch als etwas Uebernatürliches und Göttliches anzuerkennen, und sie halten dieß für den ersten Glaubensartikel; aber das Christenthum selbst für ein göttliches, in der Kirche aller Zeitalter wahrhaft vorhandenes Factum anzusehen, ist nach ihrer Meinung crasser Aberglaube.

In diesem ganzen Verfahren jedoch beurkunden die Secten bloß ihre zuchtlose Natur. Denn ihre angebliche Unterwerfung unter die Autorität der Bibel erweist sich zuletzt als Selbsterhebung über alle und jede Autorität. Ihr Raisonnement kommt einfach darauf hinaus: Die Bibel ist Gottes Wort, und ich muß ihm gehorchen; aber die Bibel ist nur das, was sie für meinen Geist bedeutet, und das ist am Ende Alles, was diese Unterwerfung verlangt. So wird das Privaturtheil, der subjective Verstand als oberster Richter über den Inhalt der Bibel auf den Thron gesetzt. Die Bibel muß in irgend welcher Weise erklärt werden; es muß ein lebendiges Organ da seyn, durch welches sie sich für unsern Geist auslegt, sey dieses Organ nun der durch Erziehung überlieferte Glaube einer bestimmten Kirche, oder die Denkthätigkeit und Phantasie eines Individuums. Ein absolut unmittelbarer Gebrauch der Bibel ist eine Unmöglichkeit. Auch ist sie nicht eine neue Offenbarung, welche direct vom Himmel gefallen ist. Sie ist der Spiegel, von welchem das Eine ununterbrochene Leben der Kirche aller Zeiten wiederscheint. Die Kirche hat ebenfalls von Anfang an in die Bibel hineingesehen, sie studiert und ausgelegt.

Aber das Alles bringt der Sectengeist gar nicht in Anschlag. Das Urtheil der Kirche hält er nicht für ein rechtmäßiges Medium, um mit der Bibel in Communication zu treten; der einzige sichere Weg zu ihr ist ihm das Privaturtheil, wie es gerade in einem gegebenen Zeitpuncte beschaffen seyn mag. Er setzt die Bibel der ganzen Kirche gegenüber, streut aber damit seinen Anhängern nur Sand in die Augen. Denn der Wahrheit gemäß sollte er vielmehr sagen: Meine Auffassung der Bibel steht im Widerspruch mit der Bibelauslegung der ganzen übrigen Welt. Jede Secte, indem sie mit so pedantischer Großsprecherei sich fortwährend auf die Bibel beruft, reitet in Wahrheit immer nur auf ihrem eigenen theologischen Steckenpferd, welches sie mit der Bibel zu identificiren beliebt, und erhebt so das individuelle Ich über alles Göttliche in der Kirche und in der Bibel, als ob dieses Ich die Quelle des Christenthums selbst wäre und ohne seine souveräne Erlaubniß Christus kein objectives Daseyn in der Welt haben könnte a).

---

a) Hier hat der Sectengeist eine prächtige Gelegenheit, den eigentlichen Streitpunct zu verschieben, wie er es bei anderen Gelegenheiten mit dem Verfasser dieser Abhandlung gethan hat. Diese Abhandlung — so wird er sagen — will die Bibel nicht als Norm des Glaubens anerkennen, sondern sucht das Gesetz einer blinden Ueberlieferung an ihre Stelle zu setzen. Dieser Vorwurf ist jedoch hypokritisch und falsch. Hypokritisch: weil alle Secten selbst in der Auslegung der Bibel von der Tradition, von irgend einem überlieferten Schema der Lehre oder Commentar Gebrauch machen, und weil keine Secte die Bibel, wie sie von einer andern Secte ausgelegt wird, anerkennen will, was sie doch thun sollte, wenn ihre Maxime gesund wäre; sondern jede besteht darauf, daß die Bibel nur in dem bestimmten Sinn, welcher gerade ihr zusagt, verstanden werden soll, während doch alle sich zu dem Geschrei vereinigen: „Groß ist das Privaturtheil, die Diana der Sectirer!" Die Anklage ist falsch: denn wir unterschätzen die Bibel nicht zu Gunsten der Tradition, auch fällt uns nicht ein, das Recht des Privaturtheils in seiner wahren Form in Frage zu stellen. Alle blinde,

7. Ein anderes Kennzeichen dieses antichristlichen Sectengeistes ist sein Hang zum Hyperspiritualismus. Das Christenthum ist im eminenten Sinne eine geistige Religion, aber es ist zu gleicher Zeit real und der menschlichen Natur angemessen. Es ist die Einheit des Geistigen und Natürlichen, als der Basis und des wesentlichen Elementes der Menschheit. Christus ist in das Fleisch gekommen. Der Gnosticismus will bloß von einem Christus wissen, der in die Wolken oder, was dasselbe ist, in die menschliche Phantasie kommt. Er macht darum auf die höchste Geistigkeit Anspruch und will von einer Berührung mit den gering geschätzten Psychikern und Somatikern, mit unserem gewöhnlichen irdischen Leben nichts wissen. Dieser Geist ist immer derselbe, er schwebt in den Höhen des Empyreums ohne substanziellen Halt auf der Erde. Rationalismus und Sectenwesen sind sich in diesem Puncte ganz gleich. Auf beiden Seiten derselbe Eifer für geistige Religion im Gegensatz gegen alle Religion der Form, der Leiblichkeit. Alle Secten besonders rühmen sich, den Geist, wie sie es nennen, in

---

äußerliche, mechanische Autorität in der Auslegung der Bibel, wie sie von Rom gelehrt und in einer verschiedenen Gestalt vom sectirerischen Antichrist zugelassen und factisch ausgeübt wird, verwerfen wir von ganzem Herzen. Aber gerade aus diesem Grunde schenken wir keinem Privaturtheil Vertrauen, welches nicht in dem Leben des Christenthums als eines Ganzen organisch befaßt ist. Wir protestiren gegen alle Zuchtlosigkeit und jeden Eigenwillen gerade um der Freiheit willen, zu der uns Christus befreit hat. Wir nehmen die Bibel mit dankbarer Freude als Gottes Wort an, aber wir sehen zugleich in der Kirche die fortwährende Gegenwart einer göttlichen Thatsache, von welcher jenes Wort nie ohne Gefahr für die Wahrheit losgerissen werden kann; und die Ehrfurcht, welche man vorgibt vor Gottes geschriebenem Worte zu haben, die aber nicht mit einer entsprechenden Ehrfurcht vor dem geheimnißvollen Leben und Wirken des Sohnes Gottes in der Geschichte verbunden ist, ja diese verachtet, halten wir für nicht viel besser, als für heuchlerischen Unglauben.

außerordentlichem Maße zu besitzen, und affectiren eine größere oder geringere Unabhängigkeit von äußeren Einrichtungen. Sie bedürfen, wie wir schon gesehen, keiner äußern historischen Kirche, keiner wirklichen Sacramente, keines objectiven, liturgischen Gottesdienstes. Das Christenthum ist für sie eine Angelegenheit rein innerlicher, besonderer Erfahrung, ein übernatürliches Herabfallen des Lebens auf das einzelne Subject, mit oder ohne Vermittelung, wie es gerade Gott für gut finden mag, unter dieser Form sich manchmal in die Region angeblicher Inspirationen und wilder Verzückungen erhebend, aber immer phantastisch und unwirklich und zuletzt genöthigt, sich zu starrer rationalistischer Abstraction abzukühlen.

8. Dieß führt uns auf ein neues, höchst bezeichnendes und weit reichendes Merkmal des antichristlichen Irrgeistes, nämlich den hoffnungs- und hülflosen Dualismus, der seine ganze Theorie vom christlichen Leben charakterisirt. Gott und Natur, welche letztere sich im Menschen vollendet, kommen zu einer wahren Vereinigung bloß in Christo. Seine gottmenschliche Person ist diese innere und bleibende Versöhnung selbst. Außer ihm gibt es bloß Pantheismus oder Dualismus, oder ein unstetes Schwanken zwischen beiden. Der Antichrist aber verwirft jene in der Person Christi gegebene Thatsache, und so weit sein Einfluß reicht, kommt es höchstens zu einer äußerlichen, mechanischen, abstracten und phantastischen Harmonie beider Welten, ähnlich dem nestorianischen Christus, welchem die Einheit des Lebens mangelt. Alles ist dualistisch, Gott und Natur durch einen Abgrund geschieden, und alle Versuche, sie zu vereinigen, ermangeln der Realität, sind vorübergehende Träume des Gehirns.

Es ist merkwürdig, wie tief diese Anschauung den Denkkreis der Secten durchdringt. Sie haben alle im besten Falle einen nestorianischen Christus. In ihren Sacramenten und in ihrem Gottesdienste kommen das Sichtbare und

Unsichtbare zu keiner wahren Vereinigung. Ihre Idee der Kirche ist dualistisch und löst sie zuletzt in ein Phantom auf. Die Beziehung der neuen Schöpfung zur alten wird abrupt, gewaltsam, contradictorisch gedacht. Das Christenthum wird nicht als die Vollendung der Menschheit, als das letzte Ziel des Processes der Schöpfung aufgefaßt, sondern als ein künstlich bereitetes und von der unendlichen Liebe und Weisheit auf das natürliche Leben der Welt äußerlich und geheimnißvoll aufgetragenes System, als ein abstractes, der menschlichen Natur gegenüberstehendes Jenseits. Der Gnostiker hat keinen Begriff einer inneren Vermählung zwischen Natur und Geist, und der Nestorianer kann ihn wenigstens nicht vollständig vollziehen. Der Sectengeist erkennt das Uebernatürliche an, aber auf Kosten des Natürlichen und darum zum Nachtheil auch des ersteren, indem er es ins Magische verwandelt und über die gewöhnliche Welt einen schwarzen manichäischen Schatten wirft. Er erkennt die Geschichte nicht an; ihm ist die Vergangenheit nicht der mütterliche Boden der Gegenwart in dem Leben der Kirche. Secten glauben an keine Taufgnade, an keine durch Erziehung vermittelte Religion. Bekehrung ist ihnen immer ein abrupter, plötzlicher Act, und die Frömmigkeit, die darauf folgt, trägt denselben Charakter; sie ist an bestimmte Zeiten und Gelegenheiten gebunden und kommt zu keiner bleibenden Einheit mit dem gesammten Leben. Die Religion, welche heute Nacht im Betsaal den Himmel zu stürmen sich anmaßt, hat morgen keine Kraft, ja nicht einmal den Wunsch, den Kaufladen und das Geschäftszimmer zu heiligen. Sie bewegt sich dualistisch zwischen zwei Leben und macht kaum einen Versuch, sie zu vereinigen. Die Sectenfrömmigkeit gleicht immer den Beinen des Lahmen, ist unstet und voll von Widersprüchen. Das Christenthum ist seiner ganzen Natur nach weltumfassend und strebt darnach, alle Gebiete des Lebens zu verklären und zu heiligen. Die Secten aber können sich auf einen solchen katholischen Standpunct nicht

erheben, sie betrachten Wissenschaft, Kunst, Staat und geselliges Leben als mehr oder weniger profan; ihr gnostischer Christus verurtheilt sie in eine fortwährende öde Gefangenschaft in dem Labyrinth einer manichäischen Welt.

9. Der so beschriebene antichristliche Geist muß nothwendig sich als fanatisch erweisen. Das Subjective kann nie sanft, ruhig und stark seyn, außer wenn es auf den Schultern des Objectiven ruht. Das Geistige hat keine Wirklichkeit für den Menschen, wenn es nicht in organischer Einheit mit dem Natürlichen sich offenbart. Das dualistische Bewußtseyn des Gnostikers ruht im Grunde immer auf Schwäche und Verkehrtheit und hat immer einen Anstrich von manichäischem Welthaß. Gerade das aber ist das Wesen des religiösen Fanatismus. Der Sectengeist ist, wie die ganze Geschichte zum Ueberfluß beweist, rastlos, heftig, ungeduldig, extravagant und zu Extremen geneigt; er ist immer fanatisch, sey es nun in der Form wilder Aufregung oder ruhiger Bigotterie, welche beide nur verschiedene Stadien derselben moralischen Krankheit sind. Er affectirt Stärke und hat in der That doch keine. Sein Ernst geht in unnatürliche Leidenschaft über und endigt in Erschöpfung und Abspannung. Bloß die kirchliche Frömmigkeit, welche auf dem Glauben an die durch Jesum Christum objectiv in der Kirche vorhandenen göttlichen Kräfte ruht, verbindet in sich den tiefsten Ernst mit der tiefsten Ruhe. Die sectirerische Frömmigkeit ist unruhig, regellos, spasmodisch, setzt das Gefühl an die Stelle des Glaubens, artet in Excesse aus, schwankt zwischen Extremen. Sie gleicht im besten Falle dem Wirbelwind oder Bergstrom, deren stürmische Gewalt die Hohlheit ihrer Kraft und das Vorübergehende ihrer Wirkung anzeigt.

10. Der Antichrist gibt sich weiter kund als einen Geist endloser Trennung. Das Christenthum ist als das tiefste Leben der Welt nothwendig universal und katholisch. In Christo gilt weder Vorhaut noch Beschneidung, sondern

die neue Creatur, in welcher alle früheren Unterschiede aufgehoben oder versöhnt sind. Das christliche Bewußtseyn kann sich keinem andern Bewußtseyn unterordnen, weil Christus die tiefste Grundthatsache im Leben der Welt ist. Wo dieses Bewußtseyn fehlt, da fehlt auch das Bewußtseyn einer wirklichen Kirche, da löst sich Alles ins Subjective auf. Unser modernes Sectenwesen spaltet Christum grundsatzmäßig und in voller Uebereinstimmung mit seinem theoretischen Halbbruder, dem Rationalismus. Es bewegt sich durchweg auf der Voraussetzung, daß es keine heilige, katholische Kirche in dieser Welt gebe, einig und allgemein, wie die Person des Erlösers selbst, sondern daß die Kirche bloß so viel sey, als die Menschen daraus nach den Gesetzen ihrer geselligen Natur zu machen belieben. Es maßt sich das Recht an, wenn ihm die Kirche, wie sie gerade beschaffen ist, nicht gefällt, von ihr auszuscheiden und eine neue Organisation nach seinem Geschmack, etwa mit Hülfe der Bibel, die er vollständig und weit besser als achtzehn Jahrhunderte versteht, zu fabriciren; oder die Kirche — so wird behauptet — kann sich ohne Weiteres in zwei Körper spalten, von denen jeder eben so gut eine Kirche bleibt, wie zuvor. Das so aufgestellte Princip rechtfertigt endlose Spaltung. Denn wenn es funfzig Secten geben darf, so kann es nach demselben Grundsatz ebenso gut fünfhundert oder fünftausend geben. Jedenfalls folgt daraus, daß jede Gemeinde oder jedes Gemeinlein zu jeder Zeit das Recht hat, die eigene Fahne im Namen der Kirche aufzupflanzen. Aber heißt das nicht offenbar, die Idee der Kirche ganz über den Haufen werfen oder sie zu einer leeren Abstraction verflüchtigen?

Das sectirerische Bewußtseyn kann nie kirchliches Bewußtseyn seyn, so wenig das Besondere die Stelle des Allgemeinen einnehmen kann. In der That machen auch die Secten gewöhnlich keinen Anspruch auf Allgemeinheit. Sie geben meistens zu, daß die Kirche umfassender sey, als ihre

besonderen Gemeinschaften; sie wollen nicht für den einzigen, sondern bloß für den sichersten Weg zum Leben, nicht für die Kirche — als gäbe es keine andere —, sondern bloß für eine Kirche, oder, wie man sich besser ausdrückt, für eine Gesellschaft, eine Verbindung oder religiöse Ueberzeugungsgenossenschaft gelten, in welcher das Mark der wahren Religion aufbewahrt sey. Aber in allem diesem zeigt sich ein enormer Widerspruch. Das Sektenbewußtseyn erkennt sich für etwas Geringeres als das Ganze an, und doch verlangt es, daß das Ganze ihm Tribut zolle, als sey es selbst das Allgemeine und Höchste. Es gibt zu, daß das Christenthum tiefer und umfassender sey, und doch behandelt es dasselbe factisch als eine untergeordnete Lebenssphäre. Das Sectenbewußtseyn ist nicht gehoben und getragen von dem kirchlichen Bewußtseyn, und doch gerirt es sich, als wäre es selbst vielmehr der Träger des letzteren. Die Secten geben vor, die allgemeine Kirche zu ehren, in der That aber halten sie sich selbst in weit größeren Ehren. Sie erkennen einander an und in demselben Augenblick schließen sie sich gegenseitig aus. Sie sind nicht coordinirte Gebiete desselben einigen christlichen Lebens; der Unterschied, welcher sie trennt, ist stärker, als das Band, das sie zusammenhalten sollte. So weit sie überhaupt sich gegenseitig annähern, geschieht es nicht dadurch, daß sie sich als die sich ergänzenden Theile der Kirche, als des wirklichen Ganzen, anerkennen, sondern dadurch, daß sie die Idee einer solchen Kirche ganz auf die Seite werfen. Secten können als Secten in eine Allianz oder Ligue treten; aber eine solche Vereinigung ist keine Kirche, und die Katholicität, welche auf diese Weise zur Schau getragen wird, ist nur verhülltes Schisma in größerem Maßstab. Es ist diesem unkirchlichen Geiste wesentlich, sich zu trennen und auseinanderzufallen, während er keine Kraft hat, zu heilen und zu verbinden. Er ist von Haus aus schismatisch und kann als solcher überall leicht erkannt werden.

11. Ein anderes Kennzeichen dieses Irrgeistes ist seine

angeborne Tendenz, im Fleische zu enden. Der theoretische Gnosticismus schlägt leicht in Ebionitismus, die manichäische Askese in antinomistische Laxheit um. Von dieser allgemeinen Wahrheit liefert die Kirchengeschichte unzählige Beweise. „Der Hyperspiritualismus ist stets fleischlicher Pseudospiritualismus, der früher oder später sicherlich ohnmächtig und erschöpft in das niedrige Element herabfällt, welchem er vergeblich zu entrinnen meinte. Der Anabaptismus findet sein naturgemäßes Ende in den Excessen von Münster, wie der Mormonismus in den ähnlichen Extravaganzen von Nauvor. Welcher Unterschied ist scheinbar zwischen der Inspiration von George Fox und dem kalten Unglauben von Elias Hicks! Und doch ist der letztere der treue geistige Nachkomme des ersteren. Das innere Licht des einen und das Vernunftlicht des andern kommen am Ende auf dasselbe hinaus. Beide stehen im Widerspruch mit der wahren Idee der Religion, beide sind äußerst subjectiv und in dieser Hinsicht äußerst rationalistisch zugleich" a). Selbst in ihren höchsten Flügen bleibt die Religion, die sich für lauter Geist ausgibt, innerlich an die Erde gebunden; sie hat keine Stütze außer sich, weder für ihre Speculation, noch für ihre Andacht; das, woran sie sich anzulehnen ausgibt, ist keine göttliche objective Realität, sondern bloß eine gnostische, aus dem eigenen Hirn entsprungene Fiction; Alles endet zuletzt in nackter, hülfloser Subjectivität, in einer Parodie auf das erhabene Epos, das voranzugehen schien. Die sectirerische Frömmigkeit ist inconsequent und unstet; purer Geist von einer Seite angesehen, ist sie lauter Fleisch auf der andern Seite. Die Secten verändern selbst fortwährend ihren Charakter in dieser Hinsicht; sie heben an in den Wolken, um zuletzt unausbleiblich auf die Erde herabzusinken. Ihr Leben erschöpft sich zu seiner Zeit durch seine

---

a) S. The Mystical Presence etc. p. 148.

eigene Thätigkeit, ihre Fieberhitze erstarrt, ihr Spiritualismus erstirbt in fleischlichem Formalismus, dieser Lüge, welche nur ihr früheres Selbst nachäfft, diesem Petrefact ihres ursprünglichen, widernatürlich erhitzten Enthusiasmus *).

12. Als letztes Merkmal des Antichrists führen wir seine falsche Theologie an. Wir haben bereits gesehen, daß dieser Irrgeist von vorne herein eine fundamentale Ketzerei in sich schließt, und diese bleibt im Verfolge wesentlich dieselbe, wie sehr sie sich an die gegebene Rechtgläubigkeit der Kirche accommodiren mag, und muß natürlich ihren Einfluß auf das ganze Gebäude der Theologie äußern, so weit dasselbe aufgeführt wird. Das Christenthum als eine Wissenschaft befaßt in sich eine Lehre von Gott und eine Lehre vom Menschen. Beide schließen sich zu einer organischen Einheit zusammen in der Lehre von dem Gottmenschen Christus. Anthropologie und Theologie erhalten beide ihre Vollendung nur auf der Basis der Christologie. Eine falsche christologische Theorie muß daher immer einen verderblichen Einfluß auf die Lehre vom Wesen Gottes und von dem Wesen des Menschen üben und der ganzen Religionstheorie einen heterodoxen Anstrich geben. Das gottmenschliche Factum, welches in der Person Christi geoffenbart ist und in der Kirche sich fortsetzt, bildet den allgemeinen Schlüssel zum Verständniß des Geheimnisses der Welt. Wird dasselbe in ein gnostisches Phantom oder in eine nestorianische Abstraction verwandelt, so erhält die ganze Theologie in demselben Maße einen ungewissen und unwirklichen Charakter. Der antichristliche Geist ist nothwendig häretisch sowohl, als schismatisch. Die Secten haben keine wahre Theologie. Sie haben immer eine Neigung, sie gering zu schätzen in

*) Man denke z. B. an die Tunker, deren Religion jetzt in ihren runden Röcken, langen Bärten, in der Ceremonie des Fußwaschens und in der Ignoranz besteht. D. Red.

geheimen Bewußtseyn, daß sie für sie eigentlich nichts gilt. So weit sie aber überhaupt eine Theologie haben, ist sie ein System mechanischer Abstractionen, dürr für den Verstand, nüchtern und kalt für das Herz. Alles läuft auf das Schema eines unüberwindlichen Dualismus hinaus: hier der Mensch, dort Gott in endlosem, abstractem Gegensatz, alle Communication zwischen beiden bloß magisch und phantastisch, nicht historisch wirklich, die Menschwerdung nichts als ein göttliches Avatar in menschlicher Form, die Kirche eine Idee, ihre Sacramente leere Zeichen; die Bibel ein vom Himmel gefallenes Meteor, der ganze Proceß der Erlösung eine Art von göttlichem Taschenspielerstück, das in der Seele mit Hülfe unsichtbarer Kräfte aufgeführt wird, Alles zuletzt wunderbar zusammentreffend mit der craß subjectiven, neologischen Theologie des Socinianers oder Deisten, mit Ausnahme eines gewissen übernatürlichen Apparates, der als eine Reliquie, ein caput mortuum von der Kirche noch beibehalten wird.

Machen wir nun noch schließlich von dieser ganzen Auseinandersetzung die praktische Anwendung, so können wir daraus lernen einmal die schlimme Natur, und sodann das eigentliche Heilmittel der Sectenkrankheit, welche so tief in das Herz des gegenwärtigen Protestantismus eingedrungen ist.

1. Denominationelle Unterschiede, wie sie gegenwärtig in der protestantischen Christenheit herrschen, sind nicht absolut unverträglich mit der Existenz der Kirche anzusehen. Wir sind vielmehr genöthigt, sie als eine relativ nothwendige Uebergangsstufe in dem großen geschichtlichen Processe der Kirche zu rechtfertigen. Seit der Reformation wenigstens ist sie unvermeidlich in Spaltungen hineingerathen, so daß sie jetzt in verschiedene confessionelle Organisationen getrennt erscheint, ohne darum ihre innere Lebenseinheit als ein Ganzes völlig verloren zu haben. Bei dieser Sachlage können wir auch nicht behaupten, daß eine denominationelle

oder confessionelle Stellung in der Kirche nothwendig schismatisch ist. Dem Uebel scheint nun einmal bei der gegenwärtigen Beschaffenheit der christlichen Welt nicht abgeholfen werden zu können. Um überhaupt in der Kirche zu seyn, muß man nun einmal durchaus mit einer besonderen Denomination oder Secte in Verbindung stehen, und eine Organisation im Gegensatz gegen alle Secten würde nur selbst eine neue, zu der Zahl der bereits bestehenden hinzugefügte Secte seyn.

Wir erklären also den besonderen *confessionellen Unterschieden* als solchen nicht den Krieg; noch viel weniger maßen wir uns an, die Grenzlinie zwischen der Kirche und denjenigen Secten zu ziehen, welche gar nicht zu ihr gehören, obwohl wir natürlich nicht dafür halten, daß in dieser Hinsicht alle Secten auf gleichem Grunde stehen. Allein das *System der Spaltung* im Allgemeinen sind wir feierlich verpflichtet nicht zu billigen, sondern zu verdammen. Es ist ein schlechtes System, ein antichristliches Princip; es thut der Idee der Kirche Gewalt an; es muß verschwinden, bevor die Kirche vollendet werden kann, und so lange es noch existirt, müssen es alle guten Menschen fortwährend beklagen und darüber einen tiefen Schmerz empfinden. Sodann müssen wir den *Sectengeist* oder die *Sectirerei* als etwas zu jeder Zeit Falsches und Verkehrtes verschmähen, in welcher Confession er sich auch finden mag. Und daran ist uns hier hauptsächlich gelegen. Es würde wenig nützen, existirende Secten aufzuheben, wenn der Sectengeist übrig bliebe. Was uns besonders noth thut, ist das richtige Verständniß dieses Geistes, damit er in Folge dessen in der Kirche verabscheut werde, wie er es verdient. Er ist neben dem Unglauben im emphatischen Sinne der Antichrist der Gegenwart, der uns mit Eifersucht und Besorgniß erfüllen sollte, als der eigentliche Geist, vor welchem uns Johannes so ernstlich warnt.

Es ist ein ermunterndes Zeichen der Gegenwart, daß wir nun selten mehr eine förmliche Rechtfertigung des Sectenwesens hören, wie sie vor wenigen Jahren so gewöhnlich war. Wenige sind jetzt so kühn, geradezu zu erklären, daß die Secten ein Segen für die Kirche seyen, indem sie disharmonische Elemente von einander scheiden, einander zum Eifer in guten Werken anspornen, eine wohlthätige gegenseitige Wachsamkeit ausüben, die Wirksamkeit der Kirche vermehren, eine gleichmäßige Vertheilung der Arbeit befördern und daß sie überhaupt mit der Idee des Christenthums vollkommen übereinstimmen und selbst im Millenium fortdauern werden. Manche von uns erinnern sich noch wohl, daß es einst zum guten Tone gehörte, sich in dieser Weise vernehmen zu lassen a). Allein die Zeit solcher Ignoranz und Selbstverblendung ist glücklicherweise vorüber. Gott sey Dank, die ausgezeichnetsten Theologen und Christen scheinen nun in der Verurtheilung des Sectenwesens zusammenzustimmen. Der Mangel an Einheit in der protestantischen Kirche, obwohl er den Protestantismus selbst nicht aufhebt, wird dennoch als etwas Krankhaftes angesehen, dessen Heilung sich Alle angelegen seyn lassen

a) Eine sehr beliebte Methode, die verschiedenen Confessionen und Secten zu rechtfertigen, war vor einiger Zeit, sie mit den verschiedenen Regimentern einer Armee zu vergleichen. Da mußten denn die Methodisten sich manchmal mit den Kosaken, die Presbyterianer mit der schweren Artillerie gegen das apokalyptische Thier vergleichen lassen. Natürlich fiel aber die Vergleichung von den verschiedenen denominationellen Standpuncten sehr verschieden aus, so daß sie sich nicht selten in die absurdesten Widersprüche auflöste. Schöner ist die Illustration, welche uns zuletzt, nämlich in dem Vortrag eines berühmten Redners der schottischen Staatskirche auf der „Weltconvention" in London begegnete, nämlich die Vergleichung der Denominationen mit eben so vielen Saiten, deren vereinte Musik die Harmonie der Einen heil. allgemeinen Kirche bildet. Nur Schade, daß die Musik so disharmonisch ist.

sollten. Die sogenannte Weltconvention in London vom Jahr 1846 verdient in dieser Hinsicht als ein höchst bedeutungsvolles Factum angesehen zu werden. Es steht da als ein offenes Bekenntniß mehrerer protestantischer Kirchen, daß die gegenwärtige Spaltung in Secten ein großes, schreiendes Uebel sey und daß der Kirche jetzt als eine der höchsten, wenn nicht als die höchste Pflicht obliege, der Spaltung ein Ende zu machen. Dieß geht immer mehr ins Allgemeinbewußtseyn des Zeitalters über. Darüber haben wir Ursache uns zu freuen. Denn die erste Bedingung der Heilung ist das Gefühl und die Anerkennung der Krankheit. Die Gesunden, sagt die Schrift, bedürfen des Arztes nicht, sondern nur die Kranken.

Unser Sectenwesen ist in seinem inneren Wesen offenbar ein Gräuel in der Kirche Gottes. Man kann es als ein nothwendiges Uebel ertragen, so lange es dauert, aber stets, so zu sagen, mit einer ungeduldigen Geduld, die nicht aufhört zu seufzen: „Wie lang', o Herr, wie lange?" Wir haben kein Recht, mit ihm auch nur einen Augenblick uns zufrieden zu geben, außer sofern es eine zwar schmerzliche, confuse und chaotische, aber doch nothwendige Uebergangsstufe zu einer höheren Ordnung des christlichen Lebens ist. Mit dem Sectensystem zufrieden zu seyn, als wäre es die letzte und normale Form des Christenthums, verräth einen unkirchlichen und schismatischen Geist. So weit sein Einfluß reicht, hebt es das Wesen der Kirche auf.

Die schädliche Natur des Sectenwesens offenbart sich in großem Maßstabe praktisch in seiner gegenwärtigen Gestaltung in unserem Lande. Was man auch immer von unseren leitenden und respectableren Denominationen denken mag, sicherlich wird kein gesunder Geist jeder Secte von gestern her, die sich den christlichen Namen anmaßt, einen kirchlichen Charakter zugestehen. Es gibt gewiß viele religiöse Körperschaften, welche wir für durch und durch

schismatisch halten müssen. Das bloße Factum, daß sie eine besondere Organisation haben und sich unabhängige Kirchen zu nennen belieben, kann ihnen natürlich keinen Anspruch auf Vertrauen und Achtung geben. Wenn wir das geringste Bewußtseyn haben von dem, was die Kirche ist, so müssen wir fühlen, daß sie durchaus außer ihrer eigentlichen Gemeinschaft stehen und in Folge dessen keine wahre Geistlichkeit und keine gültigen Sacramente haben. Ist es aber nicht ein schrecklicher Gedanke, daß ganze Massen durch den bloßen Schatten der Religion sich also bethören lassen? Unter diesen antisacramentalen Secten können wir leicht alle falschen theoretischen und praktischen Tendenzen, welche wir so eben als die Kennzeichen des Antichrists betrachtet haben, in lebendiger Wirksamkeit erkennen. Insoweit wenigstens ist der Fluch des Sectenwesens zu handgreiflich unter uns, um von irgend Einem in Abrede gestellt zu werden.

Dieser Fluch ist jedoch nur die rechtmäßige Frucht des Sectensystems als einer Totalität. Gibt man einmal das Princip dieses Systems als ein in sich berechtigtes zu, wer hat dann ein Recht zu sagen: so weit sollst du gehen, aber nicht weiter? Darf es zwei verschiedene Denominationen geben, warum nicht eben so gut funfzig? Wenn fünfhundert Gemeinden, die für sich ein eigenes Panier aufpflanzen, das ganze Leben der Kirche als etwas sich von selbst Verstehendes mit sich fortnehmen können, warum sollte nicht eine einzige Gemeinde oder der dritte oder vierte Theil einer Gemeinde dasselbe thun können? Die handgreiflichen Abominationen des Sectenwesens, wie sie unser Land überschwemmen, sind offenbar das Product einer falschen Religionstheorie, welche den Secten überhaupt zu Grunde liegt, und diese Theorie als gesund und gefahrlos hinzunehmen, heißt in der That, die ganze, daraus mit Nothwendigkeit hervorgehende Kette von Uebeln rechtfertigen.

Unter diesen Umständen können wir nicht erwarten, daß das Sectenwesen in irgend einer Gestalt frei von schlimmen Folgen seyn werde. Es gibt ohne Zweifel in unseren besseren Denominationen Viele, deren Frömmigkeit sie in den Stand setzt, die Schwierigkeiten ihrer Stellung in hohem Maße zu übersteigen und einen wahrhaft katholischen Sinn zu bethätigen. Allein dieß ist nicht die allgemeine Regel, und es ist leicht einzusehen, daß die inwohnende Macht des Systems nach der entgegengesetzten Richtung hin wirkt. Denominationelle Frömmigkeit hat einen natürlichen Hang zur Unkirchlichkeit; es ist unmöglich, daß eine Secte, so ehrbar sie auch seyn mag, nicht mehr oder weniger einen Parteicharakter annehmen sollte. Es ist eitel, dieß zu leugnen; die ganze Welt weiß ja, daß das gegenseitige Verhältniß unserer Secten weit mehr ein Verhältniß der Rivalität, Opposition und Eifersucht, als ein Verhältniß brüderlicher Liebe und harmonischen Zusammenwirkens ist. Dieses ihr angebornes Leben mag unter Umständen, wie manchmal der Streit politischer Parteien, zurücktreten und einer vorübergehenden Harmonie Platz machen. Allein darauf ist nicht viel zu geben. Die Forderungen wahrhaft katholischer Liebe und Einheit können unmöglich durch einen freundschaftlichen Händedruck bei einer öffentlichen Gelegenheit oder durch eine gemeinschaftliche, öffentliche Feier des heil. Abendmahls befriedigt werden. Es ist ein vollendeter Widerspruch, wenn zwei Gemeinden desselben Ortes sich einerseits gegenseitig als gleichberechtigte Glieder an derselben heiligen allgemeinen Kirche Christi anerkennen, und doch andererseits eigensinnig darauf bestehen, ihre abgesonderte denominationelle Stellung und ihren eigenen Gottesdienst beizubehalten. Es ist dieß allemal eine schreiende Unterordnung der Idee und Rechte der Kirche unter die Privatinteressen einer Secte. Durch eine solche crasse Verkehrtheit wird dem Christenthum ein

tiefe Wunde geschlagen und die Interessen der Frömmigkeit leiden an allen Puncten Schaden a).

2. Die Einsicht in die schlimme Natur des Sectenwesens führt uns zugleich zur Erkenntniß des alleinigen Heilmittels.

Dieses entspringt aus dem Bedürfniß eines ernsten Glaubens an die Kirche. Nur die Wiederbelebung dieses Glaubens kann dem Sectenwesen ein Ende machen. Kirchliches Bewußtseyn und schismatisches Bewußtseyn stehen in demselben unversöhnlichen Gegensatz zu einander, wie das moralische Gesetz und die Sünde. Das Gesetz ist die Richtschnur der Sünde, und nur wo das erstere erkannt ist, wird die letztere in ihrer ganzen Abscheulichkeit empfunden. So ist die Kirche die Richtschnur aller Spaltung. Ohne die Idee der Kirche gibt es auch keinen Begriff von Schisma, und daher kann dieses ohne jene nicht erkannt und gefühlt

a) Das Jämmerliche dieses Sectenwesens zeigt sich darin besonders auffallend, daß es zu gleicher Zeit durch die Laune des Zufalls und die eherne Nothwendigkeit des Schicksals charakterisirt ist. Daß es hier gerade so viel und nicht mehr Secten und daß sie gerade so und nicht anders beschaffen sind, ist großentheils durchaus das Product des Zufalls. Man sieht nicht ein, warum es nicht eben so gut zweimal so viele geben sollte. Die Differenzen, welche manche Secten von einander trennen, sind um kein Haar bedeutender, als andere Differenzen, die, wenn man gehörigen Nachdruck darauf legte, neue Spaltungen zur Folge haben würden. Es ist ferner ganz gewöhnlich, daß die Veranlassung zur Trennung nachher gleichgültig wird und ihre Bedeutung verliert. Nicht selten gibt die eine Partei ihre ursprüngliche Stellung auf, oder beide verändern ihren Standpunct, so daß eine Wiederbelebung des alten Streites wahrscheinlich neue Trennungen nach sich ziehen würde. Und dennoch könnun die armen Secten sich nicht wieder vereinigen. Da stehen sie für immer getrennt, ohne zu wissen, warum, der elenden Sklaverei eines Systems hingegeben, das für sie seine Bedeutung verloren hat, dessen Fesseln sie aber dennoch nicht zu brechen im Stande sind.

werden. So bedürfen wir vor Allem der Erweckung kirchlichen Sinnes, wenn es überhaupt besser werden soll.

Das Ueberwiegen des schismatischen Geistes ist natürlich selbst ein Beweis, daß ein solches gesundes kirchliches Bewußtseyn noch nicht allgemein in Kraft ist. Die große Plage der gegenwärtigen Christenheit ist der Mangel an Vertrauen zur Kirche. Die Anzeichen eines unkirchlichen Geistes treten uns von allen Seiten zu handgreiflich entgegen, um darüber irgend einen Zweifel übrig zu lassen. Man gibt zwar leicht den Begriff einer Kirche in einem bestimmten Sinne zu, aber, näher besehen, ist dieselbe aller historischen Wirklichkeit beraubt, eine unsichtbare Abstraction, die Creatur der Phantasie statt der wahrhaftigen Fortsetzung des Lebens Christi in der Welt. Viele meinen, das Uebel wäre geheilt, wenn nur eine freundschaftliche Verbindung, eine „evangelische Alliance" zwischen den Secten zu Stande gebracht werden könnte, mit dem Vorbehalt, daß jede ihre besonderen Symbole und Verfassung behalte, wie zuvor, ja daß sie sich nöthigenfalls in neue Abtheilungen spalten dürfe. Wenige scheinen ein lebendiges Bewußtseyn von der Gefahr der Spaltung zu haben. Selbst die regellosesten Secten werden in dieser Hinsicht mit einer Nachsicht betrachtet, welche ganz geeignet ist, sie in ihrer falschen Stellung zu ermuntern und sicher zu machen. Es wird stillschweigend das Princip zugegeben, daß sie ein Recht haben, sich zu trennen, vorausgesetzt, daß sie im Stande sind, sich mit der Bibel auseinanderzusetzen, was noch keine einzige Secte, gestützt auf ihr Privaturtheil, je schwierig gefunden hat zu thun. Selbst wenn man anfangs ansteht, den kirchlichen Charakter ihnen zuzuschreiben, so gibt man gewöhnlich zu, daß das Alter, der Erfolg und der sogenannte evangelische Charakter alle etwaigen Einwendungen vernichten. Jedenfalls wird auf die Sünde der Spaltung und auf die Frage, ob das Ministerium und die Sacramente gültig seyen, kein besonderes

Gewicht gelegt. Das sind ja, so sagt man, am Ende doch bloße Aeußerlichkeiten, und die Gefahr ist vielmehr, daß wir zuviel daraus machen. Dieser populäre Geist, der mit dem Sectenwesen so tolerant ist, kann es kaum ertragen, von gültigen Sacramenten, von der Kirche als dem Leibe Christi und der wahren Trägerin seines Lebens in der Welt auch nur zu hören.

Der Kampf gegen einzelne Secten und die Klage über das Unglück der Spaltung ist vergeblich, so lange unter uns kein Glaube an die Kirche als eine göttliche Thatsache herrscht. Ohne diesen Glauben weiß das Volk gar nicht, was ein Schisma ist, und es wird ihm eben so wenig Ueberwindung kosten, sich einer Kirche anzuschließen, oder sie zu verlassen, oder von einer Secte zu einer andern überzugehen, oder, wenn es nöthig ist, eine neue nach ihrem eigenen Geschmack zu organisiren, als die Wohnung zu wechseln, oder ein neues Haus zu bauen. Das Erste, was hier noth thut, ist offenbar die Ueberzeugung, daß Gott eine Kirche in der Welt hat, die so gewiß existirt, als die Welt selbst, und göttliche Lebenskräfte in sich schließt, welche sonst nirgends gefunden werden können. Nur dann werden wir das Uebel der Spaltung empfinden und den Weg zu seiner Entfernung bahnen.

Es ist zu diesem Zwecke durchaus nicht nöthig, daß man gleich anfangs die wahre Form der Kirche angeben könne. Die Aufgabe ist, aus der Wüste des Sectenwesens in das Kanaan der wahrhaften Katholicität einzugehen, welches das protestantische Israel anerkanntermaßen noch nicht erreicht hat. Dieß verlangt keineswegs, daß wir gleich im Stande seyn sollten, eine genaue geographische Beschreibung des verheißenen Landes oder der Art unseres Einzugs zu geben. Das erste Nothwendige ist die volle Ueberzeugung, daß das Land Kanaan existirt und daß es himmelweit von der öden Sandwüste, in der wir jetzt herumirren, verschieden ist. Secten, welche keinen Glauben an die Kirche haben, können nie zu katholischer Einheit gelangen.

Die große Schwierigkeit bei unseren gewöhnlichen Bestrebungen, christliche Einheit zu Stande zu bringen, ist eben die, daß sie nicht auf solchem Glauben ruhen, sondern vielmehr selbst von unkirchlichem Grunde ausgehen. Die Kirche wird von ihnen mehr als eine Hypothese, denn als ein göttliches, ewiges Factum behandelt. Man will wo möglich eine katholische Kirche unter den vom Sectensystem gegebenen Bedingungen aufrichten. Kann es geschehen, gut; wo nicht, so müsse man die Sachen eben stehen lassen, wie sie sind. Was kann eine ökumenische Sectenconvention, wie die im Jahre 1846 zu London gehaltene, in dieser Angelegenheit auszurichten hoffen, wenn die constituirenden Parteien ohne Glauben an die Kirche zusammenkommen, ja vielmehr factisch bekennen: „Wir haben noch nicht gehört, ob es eine heilige, allgemeine Kirche gebe"? Eine auch noch so vollständige Secten-Alliance ist keine Kirche, und auch nur daran zu denken, eine christliche Einheit durch independente Negotiation und Vertrag zu Stande zu bringen, heißt, die Existenz der Kirche für eine Lüge ausgeben oder sie im besten Falle in ein wesenloses Phantom verkehren.

Hier gerade stoßen wir auf eines der größten Uebel, an denen die Christenheit gegenwärtig leidet. Gibt es eine Kirche, welche in dem tiefen Sinne des apostolischen Symbolums Gegenstand des Glaubens ist, so sollte von Allen zugegeben werden, daß kein bloßer Begriff oder eine Abstraction ihre Stelle einnehmen kann, ja es muß im Gegentheil von der größten Bedeutung seyn, daß ein solcher Glaube allgemein herrschend werde. Es ist das Unglück der Gegenwart, daß sie von diesem Glauben abgefallen ist, und zwar in solchem Grade, daß es jetzt Manche für das Zeichen des Antichrists halten, mit der alten Kirche zu bekennen: „ich glaube eine heilige allgemeine Kirche", während doch in Wahrheit die Leugnung oder eine bloß gnostische Auffassung dieses Artikels ein Kennzeichen des Antichrists ist. Durch diesen Defect leidet unsere ganze Religion; die Kirche ist ihrer

eigentlichen Kraft beraubt; ihre Ordnungen sind dürr und öde geworden, und ihre Lebensquellen selbst sind, — wenn wir den von allen Seiten her erschallenden Klagen Glauben schenken wollen, — auf dem Puncte auszutrocknen, während rings umher die gehässigen Formen des Fanatismus und der Spaltung im engem Bunde mit deistischer Irrlehre ihr Haupt frech emporheben und die schwachen Versuche, ihren Fortschritt zu hemmen, offen verspotten. Und gegen all diese Uebel sehen Tausende kein Heilmittel, als daß man die wenigen Ueberbleibsel vom Glauben an die göttliche Constitution der Kirche noch vollends aus dem Bewußtseyn vertilge, um, wie sie sagen, dem Glauben an Christum mehr Raum zu machen. O welche Blindheit! Von Allem, was uns in dem gegenwärtigen Zustand noth thut, ist nichts nothwendiger, als die Wiederbelebung eines gesunden und kräftigen kirchlichen Bewußtseyns im Protestantismus, gegenüber den rationalistischen, unkirchlichen Tendenzen, welche eine so allgemeine Verbreitung gefunden haben. Das ist das Heilmittel, welches die Bedürfnisse und Schmerzen der Kirche gebieterisch verlangen, und ohne welches diesen kaum auf eine wahre und gründliche Weise wird abgeholfen werden können.

Anzeige-Blatt.

Bei Friedrich Perthes in Hamburg ist erschienen:

Geschichte der europäischen Staaten, von Heeren und Ukert. 24. Lieferung, 1. Abtheilung, enthaltend:

Herrmann, Geschichte Rußlands. 4. Bd., im Subscr.-Prs. 2 Thlr. 12 Ngr.

Die 2. Abtheilung dieser Lieferung:

Schäfer, Geschichte Portugals. 3. Bd., erscheint demnächst.

Die 23. Lieferung, 5 Thlr. 14 Ngr., enthält:

Schmidt, Geschichte Frankreichs. 4. Bd. Schluß.

Mailath, Geschichte der österreichischen Staaten. 4. Band.

Bei Friedrich und Andreas Perthes ist erschienen:

K. F. A. Schelling, Protestantismus und Philosophie. 27 Ngr.

Der Verfasser will auf geschichtlichem Wege die Aufgabe des Protestantismus darstellen. Er geht davon aus, zu entwickeln, wie schon im Evangelium selbst ein subjectives und ein objectives, das sogenannte materiale und formale Princip des Protestantismus liege, und findet dann in der ganzen Entwicklung des Protestantismus die Geschichte der selbstständigen Ausbildung des formalen Princips. Diese Geschichte verfolgt er von den ersten reformatorischen Kämpfen an durch alle Stadien des 16ten, 17ten und 18ten Jahrhunderts, um so das Resultat zu gewinnen, daß das formale Princip in seiner

Veräußerlichung überwunden und ins Geistige umgekehrt werde durch die protestantische Wissenschaft, und von diesem Puncte aus dann, mit dem Hinblick besonders auf die neuere und neueste Bewegung der Philosophie, die Aufgabe des Protestantismus des 19ten Jahrhunderts festzustellen und zu würdigen. Auf geschichtlichem und noch tieferem biblisch evangelischen Grunde ist die ganze Anschauung und Argumentation des Verfassers allerdings eine rein speculative; eine solche aber, der man mit hohem Interesse folgt, auch wenn ihr nicht zugleich das als Resultat sich herausstellte, was sich dann auch aus einem ausführlichen Anhange über die Bedeutung und Entwicklung der reformirten Kirche mit Rücksicht auf Schweizer's Glaubenslehre noch weiter ergibt, daß nur der lutherische Protestantismus, indem er dem Sacramente seine wahrhaft innerliche Objectivität, nicht bloß seine äußerliche vindicirte, vollständig auch den höheren Zweck der Kirche erreichte, und daß nur die lutherische Kirche als die Trägerin des Processes anzusehen ist, durch welchen sich der Protestantismus entwickelt.

K. Semisch (zu Greifswald), Die apostolischen Denkwürdigkeiten des Märtyrers Justinus. Zur Geschichte und Aechtheit der kanonischen Evangelien. 1 Thlr. 25 Ngr.

Das Ergebniß vorliegender Untersuchung ist folgendes: Es ist Thatsache, daß die Beschreibung, welche Justinus von seinen Denkwürdigkeiten macht, auf keine andern Evangelienschriften, als die 4 Evangelien der Kirche paßt, weil nur von ihnen wahr ist, daß sie in allen Haupttheilen der Christenheit beim sonntäglichen Gottesdienste vorgelesen, von Aposteln und Apostelschülern verfaßt wurden; — daß alle 4 Evangelien von Justinus citirt sind, am häufigsten das des Matthäus, nur einmal mit Sicherheit das des Marcus, das des Lucas am gewöhnlichsten combinirt mit dem Text des Matthäus, wenigstens etliche Male das des Johannes, so jedoch, daß noch in vielen anderen Erinnerungen seine Sprache und sein Ueberlieferungsstoff durchklingt; — daß ferner die wenigen nicht canonischen Citate dem im 2. Jahrhundert noch überall reich und frisch sprudelnden Born der mündlichen Ueberlieferung entnommen sind; — endlich daß die Verschiedenheiten vom canonischen Evangelientext insgesammt aus dem Bildungstrieb der freien Erinnerung ungezwungen zu erklären, überdieß durch die zahlreichsten und sprechendsten Parallelen gewährleistet sind. Vorzüglich entscheidend sind in letzterer Hinsicht die Analogieen in den Evangeliencitaten der Väter und in den alttestamentlichen Anführungen Justin's. Gegenüber dem Einwand, daß, wie zahlreich auch die Parallelstellen zu den Textdifferenzen der Denkwürdigkeiten bei den übrigen Kirchenvv. seyn möchten, diese doch nirgends sonst bei einem und demselben Kirchenschriftsteller so massenhaft und complicirt als bei Justin angetroffen würden, verweist der Verfasser zu Gunsten Justin's auf Epiphanius; und so spricht er denn als Gesammtresultat der Untersuchung aus, „daß Justin's Evangelienschriften, die Denkwürdigkeiten der Apostel, durchaus nichts als unsere canon. Evangelien, und diese Evangelien, wie überdieß nach allen sonstigen Daten der Zeit,

geschichte nicht anders denkbar sey, längst vor der Mitte des 2. Jahrh. im allgemeinen und unbestrittenen Kirchengebrauch waren." — Dieses Resultat nun ist bekanntlich kein neues. Ein Olshausen, Winer, Lindemann — Anderer nicht zu gedenken — stimmten in Erfassung und Begründung desselben wesentlich zusammen. Neu ist aber der wohl unübertreffliche historische Apparat, den der Verf. der Gewinnnug seines Resultats dienstbar gemacht, und die wohl ebenso unübertreffliche Accuratesse, mit der er unter scharfsinnigster Ausbeutung aller sich irgend darbietenden Analogieen dieß gethan hat. Die früheren Forschungen scheinen dadurch in der That überflüssig gemacht und der Gegenstand derselben für jeden nur irgend Unbefangenen erschöpft worden zu seyn.

---

zweiten bis fünften Buche zur zweiten Auflage gelangt. Das eigene Schicksal dieses denkwürdigen Opfers des leidigen Censurzwanges wird, nunmehr vollständig, sich einen um so größern Kreis von Freunden erwerben und kann von Hoch und Niedrig als ein wahrer Balsam in der Gegenwart betrachtet werden; Lehrer der Religion aber werden in ihm die reichste Fundgrube für ihre Vorträge finden.

Johann Ambrosius Barth.

Bei Dörffling und Franke in Leipzig ist so eben erschienen:

Christliche Biographie.

Lebensbeschreibungen der Zeugen der christlichen Kirche,

als Bruchstücke zur Geschichte derselben.

Von Dr. A. G. Rudelbach.

1ste Lieferung: Cyprianus.

gr. 8. geh. 12 Ngr.

Es werden in diesem Werke auf sorgfältiges, erneuertes Quellenstudium gegründete Darstellungen und Lebensabrisse der merkwürdigsten Zeugen und Glieder der Kirche Christi geliefert, welche theils, nach Aufgabe der Biographie, vor Allem die Lebenszüge zur Anschaulichkeit bringen und damit die betreffende Zeit selbst ins Licht stellen sollen, theils aber mittelst dieses Vehikels neue Adern und Stollen aus dem reichen Schachte der Kirchengeschichte zu Tage zu fördern bestimmt sind. Das Werk wird also einen mittlern Standpunct zwischen der kirchengeschichtlichen Monographie und der fortlaufenden kirchenhistorischen Darstellung einnehmen. Es wird die Fülle der erstern beschränken, indem es nur solche Seiten zur Anschauung bringt, welche wirklich die einzelne Persönlichkeit ins Leben der Kirche einfügen (die dogmenhistorischen Einzeluntersuchungen finden hier folglich keinen Platz), und die geordnete Folge der letzteren so herzustellen suchen, daß einleitende Uebersichten überall, wo es nöthig erscheint, den Charakter der Zeit und das Moment der jedesmaligen kirchlichen Lebensentwickelung, die sich in der einzelnen Persönlichkeit abspiegeln, zur Klarheit bringen.

Jeder Band der „Christlichen Biographie" wird die chronologische Folge beobachten; doch hat man es im Interesse der Theilnehmer (die man aus den verschiedenen Ständen erwartet) für ersprießlich erachtet, daß jedesmal zugleich die alte Kirche, das christliche Mittelalter und die neuere Zeit seit der Reformation repräsentirt werden. Das Werk wird in Lieferungen ausgegeben, von denen jede eine oder einige vollständige Biographien enthält. Stärke und Preis der Hefte müssen hiernach natürlich verschieden ausfallen, doch wird der Preis überall möglichst billig gestellt werden.

Gotha, Druck der Engelhard-Reyher'schen Hofbuchdruckerei.